



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

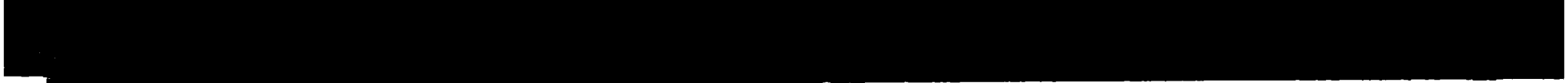
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

B 1,378,124



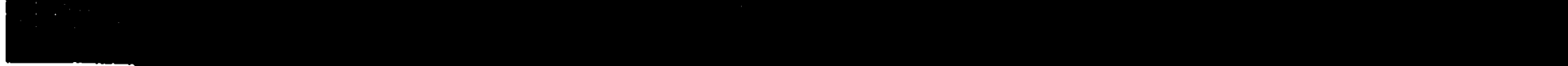




892.7

642

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE



ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ERSTER THEIL



LEIDEN

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI

vormals

E. J. BRILL

1896

892.7

G62

VORWORT.

Die hier dargebotenen «*Abhandlungen*» hatten ursprünglich die Bestimmung, als Fortsetzung meiner «*Muhammedanischen Studien*» zu dienen. Aber der überwiegend literarhistorische Charakter des Inhaltes, sowie die von jenem Werke verschiedene Art der Ausarbeitung haben mich veranlasst, mit ihnen eine neue Reihe zu beginnen.

Die allgemeinen Grundlinien der Abhandlung über das «*Higâ*» sind zuerst in einer akademischen Vorlesung in ungarischer Sprache entworfen worden («*A pogány arabok költészetének hagyománya*». Budapest, 1893, S. 9—20); in der Abhandlung über die «*Sakîna*» liegt eine völlige Neubearbeitung und Erweiterung meines Versuches: «*La notion de la Sakîna chez les Mohamétans*» (*Revue de l'Histoire des religions*, T. XXVIII — 1893 —, p. 1—13) vor.

Die in mehreren Ausgaben vorhandenen orientalischen Druckwerke sind nach denselben Editionen citirt, die ich in den Vorreden meiner früheren Schriften angegeben habe; hinzufügen will ich nur, dass das *Kitâb al-mustatraf* nach der lithographirten Ausgabe von 'Alî 'Ağa (Kairo, 1275, in 2 Bden), al-Sujûṭî's *Muzhir* nach der ersten Ausgabe von Bûlâḳ, 1282 (2 Bde), und dessen *Itkân* nach der Kairoer (Castelli) Ausgabe vom Jahre 1278—1279 (2 Bde)

angeführt werden. — Von den ungedruckten Dîwânen konnte ich *Dû-l-rumma* und *‘Ubejdallâh ibn Kejs al-rukajjât* durch die Gefälligkeit des Herrn Dr. RUD. GEYER in Wien in den in seinem Besitze befindlichen genauen Copien der Handschriften der Kairoer Vicekönigl. Bibliothek (für erstern: Adab, n°. 3 [als B bezeichnet] und 562 [A]; für letztern: Adab, n°. 511; vgl. Aug. Fischer, in ZDMG., XLIX, 679) benutzen.

Zu ganz besonderem Danke bin ich verpflichtet meinem Freunde Grafen LANDBERG-HALLBERGER für die mir eingeräumte schrankenlose Benutzung seiner an literarischen Schätzen und Seltenheiten reichhaltigen orientalischen Handschriftensammlung (in den nachfolgenden Abhandlungen mit LH. bezeichnet), die während der Sommerferien 1894 und 1895 auf dem gastlichen Schlosse Tutzing zu meiner freien Verfügung stand. Wenn ich zum Schluss der Verlagsfirma E. J. BRILL für die opferwillige Ausstattung des Buches an dieser Stelle gebührende Anerkennung zolle, kann ich nicht umhin, damit ein Wort herzlichen Dankes zu verbinden für die mühevollen Sorgfalt und das fachmännische Interesse, die Herr Dr. PAUL HERZSOHN meiner Arbeit während der durch ihn geleiteten Drucklegung derselben zuzuwenden die Güte hatte.

B u d a p e s t, im März 1896.

IGN. GOLDZIHNER.

INHALT.

	Seite
VORWORT	V—VI
I. UEBER DIE VORGESCHICHTE DER HIGÂ'-POESIE. .	1—105
EXCURSE UND ANMERKUNGEN.	
I. Sejtân vor dem Islâm. — Ginn als Eigenname . . .	106
II. Die Ginnen im Islâm	107—117
III. Ruġû' al-la'na	118
IV. Altarabische Fluchformeln	119
V. Karîd und Ragâz. — R. mukatta'	120—121
II. ALTE UND NEUE POESIE. IM URTHEILE DER ARA- BISCHEN KRITIKER	122—174
ANMERKUNGEN. { I	175
{ II	176
III. UEBER DEN AUSDRUCK «SAKÎNA»	177—204
EXCURSE. { UEBER ERSCH EINUNGSFORMEN DER GINNEN I.	205—210
{ „ „ „ „ II.	210—212
NACHTRAEGE UND BERICHTIGUNGEN	213—217
INDEX	218—231

UEBER DIE VORGESCHICHTE DER HIGÂ'-POESIE.

Aus dem weiten Kreise von Vorstellungen, die bei den alten Arabern hinsichtlich der mannigfachen Einwirkungen herrschten, welche die Ginnen auf die Schicksale der Menschen und die Bestimmung ihres Willens ausüben, werden wir in den folgenden Blättern eine besondere Gruppe in Betracht ziehen, die für die Beurtheilung der Anschauung der alten Araber vom Wesen der Dichtkunst einige Bedeutung hat.

Wie die Inspiration der Dichter im Glauben der Inder, Griechen und Römer ¹⁾, sowie vieler Naturvölker ²⁾ auf göttliche Mächte zurückgeführt wird, so bringen auch die alten Araber die Erweckung der poetischen Begabung in Verbindung mit der Einwirkung der Ginnen auf den zum Dichter bestimmten Menschen. Durch diese überirdische

1) S. Muir, Original Sanskrit Texts, III², 217—273. Weitere Nachweise über die Verbreitung dieser Anschauung bei verschiedenen Völkern findet man bei Buckle, Gesch. der Civilisation in England, Cap. VI, Anm. 16.

2) Es ist beachtenswerth, dass bei einigen australischen Naturvölkern im Sinne ihres Ahnencultus der Glaube herrscht, dass die Dichter ihre Lieder von den Geistern der Abgeschiedenen im Traume empfangen; Howitt, Notes on Songs and Songmakers of some Australian tribes (Journal of the Anthropological Institute, XVI, 330).

Hilfe erlangt, er erst die Fähigkeit, dichterische Sprüche hervorzubringen.

Das literarische Material, das uns für die Kenntniss dieser Vorstellung der Araber zur Verfügung steht, stammt aus relativ junger Zeit. Wenig unmittelbare Daten besitzen wir aus der Epoche des Ausgangs der Ġâhiliġja; das meiste ist aus muhammedanischer Zeit überliefert, aus welcher die Kenntniss heidnischer Dinge in eigenthümlicher Weise getrübt auf uns gekommen ist. Daneben hat sich ein grosser Schatz von *literarhistorischen Anekdoten* entfaltet, die in keinem wirklichen Zusammenhang mit *alten Traditionen* stehen und mit solchen nicht verwechselt werden dürfen. Die arabischen Schöngeister haben den alten Glauben an Dichter-Ġinnen als Anknüpfungspunkt für humoristische Erzählungen benutzt, in welchen man die alten Dichter mit ihren Dämonen in Verkehr treten, oder, in späteren Zeiten, die Dämonen selbst über diesen Verkehr mit ihren Dichterschützlingen berichten lässt¹⁾.

Im Laufe gegenwärtiger Abhandlung werden wir auf die *ursprüngliche* Bedeutung der *Ġinnen der Dichter* einzugehen und den Glauben der Araber an einen auf Inspiration beruhenden Charakter ihrer Dichter auf seine *Anfänge* und *ersten* Antriebe zurückzuführen haben. Vorerst müssen wir jedoch die Form darstellen, welche dieser Glaube in späterer Zeit angenommen hat und in welcher er in der Erinnerung muhammedanischer Poeten und Philologen lebte.²⁾

1) Eine grosse Anzahl solcher Erzählungen ist in der Ġamharat as'âr al-'arab (Bûlâk, 1311), 17—24, zusammengestellt.

2) Zur Vermeidung von Wiederholungen verweisen wir auf einen früheren Versuch über diesen Gegenstand ZDMG., XLV (1891), 685—690.

I.

Die arabische Ueberlieferung hat die Anfänge manches alten Dichters vollends unter den Einfluss ginnischer Mächte gestellt. Keines Dichters poetische Laufbahn bietet dafür ein beredteres Zeugnis als die des nachmaligen Panegyrikers des Propheten und seiner Siege, Ḥassân b. Tâbit. Ein Si'lât-Dämon — so wird erzählt — begegnete ihm, dem ahnungslosen Jüngling, in einer der Strassen Medîna's. Er hatte sich bis da noch niemals in der Poesie versucht. Da kniete der weibliche Dämon auf seine Brust und redete ihn mit folgenden Worten an: «Bist du es, von dem sein Volk erwartet, das er sein Dichter werde?» Auf seine bejahende Antwort ward er gezwungen, drei Verse zu sprechen, in welchen er auch der Mitwirkung dämonischer Mächte auf sein poetisches Schaffen gedenkt ¹⁾.

Nicht die legendendichtende Nachwelt allein ist es, die der poetischen Kraft des Ḥassân diesen übermenschlichen Ursprung zuschreibt. So wie er sich auch sonst auf seinen «Bruder von den Ginnen» beruft, der ihm seine Worte kunstvoll «webt» ²⁾, sagt er einmal ganz deutlich, dass ihm manche gewichtige Kâfija zu nächtlicher Zeit vom Himmel herab entgegenkomme ³⁾.

وَقَائِيَةٌ عَاجَتْ بَلِيلَ رَزِينَةٍ تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ ⁴⁾ نَزْلَهَا

1) Abû 'Ubejda, Chiz. al-adab, I, 418. Al-Kâfi bei Muzhir, II, 247.

2) Diwân, 39, 4.

3) Ibid., 79, ult.

4) Vgl. LA., أَلَاكَ, XII, 274; لَاكَ, ib., 371:

فَلَسْتُ لَانَسِي وَلَكِنْ لِمَلَاكَ تَنْزِلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يَصُوبُ

Der Vers wird verschiedenen Dichtern zugeschrieben, 'Ajni, IV, 532 ('Alkama,

App., I, 2, ist der erste Halbvers: وَلَسْتُ بِجِنِّي وَلَكِنْ مَلَاكَ). Gött-

liche Eingebungen kommen مِنَ السَّمَاءِ, Tab., I, 1868, 9.

Trotzdem der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit der Ginnen auch im Islâm niemals abgelehnt wurde ¹⁾, hat man doch von Anfang an jeden Einfluss und die Mitwirkung dieser Wesen vom Gebiet der Inspiration im Sinne der Religion möglichst fern gehalten. Ganz anders ist der muhammedanische Inspirations-Glaube geartet als die Vorstellung der alten Araber von den Einflüssen der Ginnen auf die Schöpfungen des Dichters. Aber wir können gleich an dieser Stelle vorwegnehmen, dass nichtsdestoweniger in den *Anfängen* jenes, durch Aneignung fremder Ideen entstandenen Glaubens die lebendige Einwirkung der altarabischen Ginn-Vorstellungen nicht zu verkennen ist. Zunächst vollzieht sich die Umwandlung des alten Glaubens an die von den Ginnen ausgehende Inspiration der Dichter dadurch, dass man die Vorstellung des von den Ahl al-kitâb entlehnten, als *Person* gedachten, später mit dem Engel Gabriel identificirten *Rûh al-kuds* mit Attributen ausstattet, die dem Kreise des alten Ginn-Glaubens angehörten. Man lässt Muhammed die Poesie des Ḥassân b. Tâbit, sofern sie zur Vertheidigung des Propheten dient, mit solchen überirdischen Potenzen in Verbindung setzen ²⁾. Dieselben treten für die religiöse Anschauung genau in die gewohnte Stellung der inspirirenden Ginnen ein ³⁾. Die Behauptung Muhammeds, seine Offenbarungen durch die persönliche Vermittlung überirdischer Mächte zu erhalten, wurde zunächst durch das Bedürfniss hervorgerufen, den Ginn der Heiden durch verwandte, an die jüdisch-christlichen Anschauungen besser anklingende Vorgänge zu ersetzen. Und was wir aus älterer Zeit über diese Inspiratoren erfahren,

1) S. Excuse und Anmerkungen, I.

2) B. Ṣalât, n°. 68; Adab, n°. 90. al-Tirmidî, II, 138. Kâmil, 778, 12.

3) Vgl. bei den Rabbinen: שרתה עליהם רוח הקודש ואמרו שירה, Me-khiltâ, Par. 6, Ende, zu Exod., XIV, 31 (ed. Friedmann, 33b).

zeigt uns recht deutlich die Thatsache, dass die Anschauungen der frühesten Generation, trotz der veränderten Terminologie, an dem heidnischen Vorstellungskreise haften. Muhammed selbst glaubte — so wird in einer alten Legende über seine erste Erweckung durch den Engel Gabriel erzählt —, als er durch den Engel im Traume genöthigt wurde, «zu verkünden», dass er nun zum *Šā'ir* geworden sei ¹⁾, ganz in derselben Weise, wie der durch den Dämon zum Dichten gepresste Ḥassān. Und auch in der theologisch beeinflussten Ueberlieferung seiner Lebensbeschreibung (die Berichte gehen auf al-Ša'bī zurück) wird von dem Verhältniss der inspirirenden Engel Gibrā'īl und Isrāfīl zum Propheten dieselbe Terminologie gebraucht, die man von den sich dem Menschen zugesellenden Ginnen anzuwenden pflegte. Die begleitenden und schützenden Dämonen heissen قرين pl. قرناء der Menschen ²⁾; und auch von jenen Engeln wird gesagt: اسرافيل قرن برسول الله, oder جبريل هو الذي قرن به ³⁾. Der Ausdruck wäre nicht auf dies Verhältniss übertragen worden, wenn der Vorstellung von demselben nicht noch ein Rest von jener Anschauung anhaftete, die den Ausdruck geschaffen hatte. Auch das Wort نَفَث, das man von den Einflüsterungen der Ginnen gebrauchte, wird auf die Einwirkung des Heiligen Geistes übertragen: روح القدس نفث في روعي ⁴⁾.

In der That hat man auch das Bedürfniss gefühlt, die Möglichkeit zurückzuweisen, dass der die Offenbarung vermittelnde Engel unter dem Gesichtspunkt des Ginn

1) Tab., I, 1150, 10 f.

2) Van Vloten, WZKM., VII, 182; auch der Šejtān ist قرين der Ruchlosen, al-Mas'ūdī, Tanbih, 318, 4.

3) Tab., I, 1248, ult. 1249, 10.

4) Bei al-Sujūtī, Itkān (ed. Kairo¹), I, 55, 4 v. u.

betrachtet werde ¹⁾: immerhin ein Beweis dafür, wie unmittelbar diese Apperception sich in alten Zeiten den arabischen Muhammedanern aufgedrängt hat.

Die Vorstellung von der Inspiration des Dichters hat in späteren Zeiten noch andere, von den alten Anschauungen sich immer mehr entfernende Formen angenommen. Ein Typus dafür ist die Legende, welche den sīʿitischen Dichter al-Sejjid al-Ḥimjarī seine erste Weihe als Dichter in einem Traumbild vom *Propheten* erhalten lässt ²⁾. Zu erwähnen ist auch die bei späteren, namentlich persischen Dichtern vorkommende Modification der arabischen Vorstellung vom inspirirenden Dichter-Ġinn. An seine Stelle tritt ein *Hâtif*; speciell hat Chidr den Beruf, dem Dichter als Muse zu dienen ³⁾. Zuletzt erhält sich noch ein Schimmer der alten Anschauung in der Annahme eines auf (göttlicher) *Inspiration* (ilhâm) beruhenden *Charakters der Dichter*, die auch innerhalb der orthodoxen Theologie ihren Platz behaupten konnte. Aus dem VII. Jahrhundert besitzen wir eine Disputation zwischen einem Hanbaliten und einem Aśʿariten ⁴⁾ über die dogmatische Differenz, ob der Kōran erschaffen, oder aber von Ewigkeit her vorhanden sei. Im Laufe dieser Disputation sagt der Hanbalite: «Von euerem Standpunkte aus müsstet ihr lehren, dass auch die Poesie Kōrân sei, denn *Gott ist es ja, der dem Dichter die Poesie eingiebt* und ihm die Fähigkeit zu derselben verleiht, so wie er nach eurer Lehre dem Engel Gabriel den Kōrân eingab» ⁵⁾.

1) I. Hišām, 154. Tab., I, 1153, 3: *ان هذا لملك وما هو بشيطان*.

2) *Muhâdarât al-ndabâʿ*, I, 51.

3) Siehe W. Bacher, *Nizâmī's Leben und Werke*, 11, Anm. 12; 41, Anm. 5.

4) Hschr. der Leidener Universitätsbibl., n°. 1881 (Amin, 151).

5) Fol. 8r°: *ثم يلزمكم ان تقولوا ان الشعر قرآنا لأن الله عز*

Wollte man aber die Poesie als etwas Profanes oder gar dem religiösen Gefühle Widerstrebendes kennzeichnen, so bot nun die aus dem Heidenthum bekannte Anschauung um so leichter die Formel, «die Dichtung *Satansrede* zu nennen», wobei man den Unterschied zwischen den mit den Ginnen völlig identischen Šejtânen der Ġâhilijja ¹⁾ und dem mit dem jüdisch-christlichen Iblîs identischen Šejtân ausser Acht liess ²⁾. Dabei scheinen die Worte, mit welchen Muhammed die ihn selbst verfolgenden Poeten verhöhnte (Sure XXVI, 221), vorgeschwebt zu haben. Es ist freilich nicht zu übersehen, dass in den anerkannten Ḥadîṭ-Sammlungen an jenen Stellen, wo eine Verurtheilung der Poesie vorkommt ³⁾, gerade dies Moment nicht benutzt wird. Niemals wird die Poesie als *Teufelswerk* verpönt. Desto klarer tritt jedoch diese Anschauung in Ḥadîṭen zu Tage, welche die muhammedanische Kritik zwar als apokryph kennzeichnet, die uns aber immer als werthvolle Documente für die in den religiösen Kreisen des Islâm gangbaren Meinungen dienen. In einem Ḥadîṭ des Umâma wird das *Šîr* als jener Kōrân bezeichnet, den Gott dem Iblîs bei seiner Vertreibung aus dem Himmel verliehen ⁴⁾. Vor Beginn des Ṣalât soll der Prophet in der Regel folgende Bitte an Gott gerichtet haben: «O Gott! ich suche bei dir Schutz vor den Anfechtungen des Šejtân, vor seinem Zauber und vor seinem Hauche». Darunter habe er den Wahnsinn, die Poesie und den Hochmuth verstanden ⁵⁾.

وَجَدَ اللَّهُ الشَّاعِرَ قَوْلَ الشَّعْرِ وَأَقْدَرَهُ عَلَيْهِ كَمَا أُلِّمَ جِبْرِئِيلَ فِي قَوْلِكَم

1) S. Excuse und Anmerkungen, II.

2) Ibidem.

3) B. Adab, n°. 89—91. al-Tirmidî, II, 138. Ibn Mâga, 275.

4) Al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 368, 6 v. u.

5) Bei LA., نفث, III, 17; نفخ, IV, 31; همز, VII, 293. انه كان اذا استفتح

Aus dem Gebiete der kanonischen Tradition könnte die nur bei Muslim verzeichnete Version eines auch in den übrigen Sammlungen gangbaren Berichtes über die Verwerflichkeit der Poesie in diesem Zusammenhange mit erwähnt werden. Abû Sa'îd al-Chudrî erzählt dort: Wir wanderten mit dem Propheten im 'Arg; da kam uns ein Dichter entgegen, der Verse recitierte. Darauf sprach der Prophet: «*Fasset den Satan*»; es ist besser, dass der Leib des Menschen voll von Eiter, als voller Dichtungen sei¹⁾. Es ist jedoch nicht erwiesen, dass hier die Benennung «Satan» speciell auf den *Dichter* bezogen werde; es könnte ja damit der böse Mensch überhaupt gemeint sein²⁾.

In deutlicherer Weise ist die in Rede stehende Anschauung in literaturgeschichtlichen Notizen ausgeprägt worden. Man erzählt z. B., dass sich al-Farazdak über das ihm vorgetragene Gedicht eines Dichtergenossen mit der Bemerkung lustig gemacht habe: «Iblîs machte mit diesem Gedicht die Runde unter den Menschen und fand keinen Narren, der geeigneter gewesen wäre, dasselbe in sich aufzunehmen, als dich»³⁾. In demselben Sinne erzählt der Philologe Jûnus b. Ḥabîb, dass der alternde Dichter Ru'ba b. al-'Aggâg seine Weigerung, ferner Gedichte zu recitieren, in die Worte gekleidet habe: *حتى متى أَرْخِفُ لَكَ كَلَامًا*

الصلاة قل اللهم انى اعوذ بك من الشيطان الرجيم من همزه ونَفَثِه
ونَفَاخِه . . . قل اما همزه فالموتة واما نفثه فالشعر واما نفاخه قالكبر

Auf solche Gefühle wird es wohl zurückzuführen sein, dass man es mit dem Wesen der Poesie unvereinbar fand, ein poetisches Werk mit der Anrufung Gottes (bismillâh u. s. w.) zu beginnen, welche sonst an der Spitze jedes Schriftwerkes steht (al-Zurkânî zum Muwaṭṭa', I, 11).

1) Muslim, V, 74.

2) Im Sinne von I. Hišâm, 472, 1. Tab., I, 1352, 5. Ag., VII, 93, 8; XXI, 83, ult. Chiz. ad., II, 957, 5, u. a. m.; auch im Korân häufig von bösen Menschen.

3) Muḥadḍarât al-udabâ', I, 48.

الشيطان «Wie lange soll ich dir noch mit der Rede des Šejtân flunkern?»¹⁾.

In solchen Aussprüchen und Aeusserungen hat die muhammedanische Anschauung der alten Idee von dem inspirirenden Ġinn der Dichter eine üble Wendung gegeben und den Dämon des Heidenthums in den Satan, als Urheber des Bösen, verwandelt, der in dieser seiner Eigenschaft auch die Erzeugnisse der Dichter hervorruft. Es ist nicht mehr der *spiritus familiaris* des einzelnen Dichters, der ihm *beisteht*, sondern der *Teufel*, der ihn *zum Bösen anreizt*.

Daneben lebt aber auch, wenigstens in der *Sprache*, die alte Auffassung vom Ġinn oder Šejtân des Dichters fort, und die derselben entsprechende Ausdrucksweise schliesst eine der Poesie ungünstige oder gar gehässige Meinung durchaus nicht ein. Sie ist in Fällen solcher Art nur ein phraseologischer Ueberrest aus dem Alterthum und wird in den Kreisen der Dichter, wie manche andere aus dem Anschauungskreise des Heidenthums stammende und in demselben begründete Ueberlieferung, ohne wirklichen, inneren Zusammenhang mit der entschwundenen Ideenwelt zu haben, als formelhaftes Residuum fortgeführt. Will man z. B. sagen, dass Ġerîr und al-Farazdak gleichwerthige Dichter seien, so bedient man sich als rhetorischer Wendung des Ausdrucks: ما احسب شيطانهما الا واحدًا «Ich denke, sie haben beide denselben Šejtân»²⁾. Zuweilen wird sogar dieser phraseologische Ueberrest aus alten Zeiten den neuen veränderten Verhältnissen auch äusserlich angepasst. Zu Anfang der ‘Abbâsidenzeit spricht der Dichter Abû Nuchejla sogar vom *Šejtân der Gedichte*

1) Ag, XXI, 85, 15.

2) Diese Worte werden dem Chalifen Sulejmân nachgesagt, Ġamhara, 38, 10.

(Šejtân al-ķawâfî), welcher mit ihm in einer Herberge übernachtet und den Menschen, ob nun dem klassischen Dichter, oder dem Stümper (على فحل وغير فحل) *dictirt* (يُمْلَى) ¹⁾.

Der Dichter war bereits zum Schriftsteller geworden.

Auch in unserem Bewusstsein ist die mythologische Bedeutung der *Muse* nicht mehr lebendig wirkend, so oft wir auch noch heute von der «Muse des Dichters» sprechen. Ebenso hat auch der nachmalige fromme Chalife ‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz nicht im entferntesten den Gedanken der alten Heiden auszusprechen geglaubt, als er den Ibn Nušejb zum Vortrage einer ihm besonders gut gefallenden Kašîde mit den Worten aufforderte: «Trage mir jene Dichtung vor, denn dein Šejtân war dir ein guter Rathgeber, indem er dir dieselbe einflösste» ²⁾. Aber sehr wünschenswerth, und anscheinend auch naturgemäss, war es für jene vom Pietismus des Islâm wenig beeinflussten Leute, die auch im Islâm die Denk- und Ausdrucksweise der Gâhiliĵja vertraten, den «Dichterdämon» in alter Weise in ihrer Rede fortbestehen zu lassen.

Als sehr charakteristisch erscheint in dieser Beziehung eine Mittheilung, die uns Abû ‘Ubejda vom Dichter Ġerîr überliefert. Ein reicher Temîmite, Urenkel des berühmten Hâġib b. Zurâra, hatte einen hohen Preis ausgesetzt für ein Gedicht, dem es gelänge, al-Farazdak die Palme der Poesie vor seinem Rivalen Ġerîr zu verschaffen. Dem Surâķa al-Bâriķî gelang es denn auch, in einem schneidigen Epigramm, das den Farazdak rühmte, Ġerîr herabzusetzen. Dies Epigramm sandte nun Biśr b. Merwân dem beleidigten Dichter zu, mit der Aufforderung, er möge unverzüglich darauf antworten. Ġerîr zermartete eine

1) Aġ., XVIII, 144, 11.

2) Aġ., I, 187, ult.

ganze Nacht hindurch sein Gehirn; aber es kam ihm kein passender Gedanke. Während er sich so fruchtlos abmühte, rief ihm sein Ġinn-Genosse aus einer Ecke des Zimmers folgende Worte zu (فهتف به صاحبه من الجن من زاوية البيت): «Glaubst du etwa, dass du aus dir selbst im Stande seiest, ein Gedicht zu verfassen? Ich war diese Nacht nicht an deiner Seite, und so hast du auch nichts zu Stande bringen können». Darauf gab ihm derselbe die erste Zeile der dem Biśr zu sendenden poetischen Entgegnung gegen Surâka ein. Für die zweite Zeile erhielt er die Anregung von einem anderen, ihm dienstbaren Ġinn; diese Zeile beginnt denn auch mit den Worten: يا صاحبي «O meine beiden Genossen»! ¹⁾).

Eine der vorhergehenden zum Verwechseln ähnliche Erzählung hat Abû 'Ubejda auch über al-Farazdak mitgeteilt. Derselbe wurde bei Gelegenheit einer Reise nach Medîna von dem dort wohnenden Anşârer, dem Sohne des Abû Bekr b. Ĥazm herausgefordert, einer Kaşîde des Ĥassân ²⁾ etwas an die Seite zu stellen, was sich mit derselben messen könnte. Es wird nun in sehr lebendiger Weise geschildert, wie al-Farazdak sich alle erdenkliche Mühe giebt, seine poetische Ehre zu retten, wie er alle «Arten der Poesie auf- und abläuft» (اصعد واصوب, so ist das واصوت der Ausg. zu verbessern), ohne einen Vers hervorbringen zu können. «Als der Mu'edđin den Morgen ausrief, sattelte ich mein Kamel und nahm die Zügel, bis dass ich beim Rajjân, einem Hügel bei Medîna, anlangte. Von dort rief ich so laut wie ich konnte: «Eueren Bruder, eueren Bruder (kommt ihm zur Hilfe)!» Damit rief er nämlich seinen Sejţân an. «Kaum hatte ich so gerufen, da brodelte es schon in meiner Brust, wie es in

1) Ag., VII, 67, unten.

2) Dieselbe, die im Diwân, ed. Tunis, 85—87 steht.

einem Kochkessel brodelte; ich band mein Kamel fest (liess es niederknieen), legte mich hin, mit meinem Kopf auf die Beine des Kamels, und stand nicht eher auf (قلتُ st. قُتْتُ der Ausg.) bis dass ich 113 Verszeilen gedichtet hatte»¹⁾. Der angerufene Šejtân hat ihn dazu inspirirt.

Wir können freilich nicht entscheiden, ob in diesen Erzählungen das Anrufen des Šejtân und sein Erscheinen einem Vorgang in der Seele des Dichters entspreche. Viel wahrscheinlicher ist es, diese und ähnliche Erzählungen in die Reihe jener literarhistorischen Anekdoten zu stellen, auf welche wir zu Beginn dieser Abhandlung hingedeutet haben. Aber immerhin bieten sie einen Fingerzeig, unter welchem Gesichtspunkte man die Dichter jener Periode in einer der ihrigen noch nahestehenden Zeit (denn Abû 'Ubejda ist doch nicht für den ersten Erfinder dieser Geschichten zu halten) betrachtete, und wie kräftig noch die Anschauung des Heidenthums vom Dichterdämon wenigstens die Darstellung dichterischer Vorgänge beeinflussen konnte.

Es ist nicht nebensächlich, dass uns die Anknüpfung an die alte, heidnische Vorstellung und der Gebrauch der mit ihr zusammenhängenden, veralteten Ausdrücke zum grossen Theil in Verbindung mit der *Hiǧâ'-Poësie* begegnet. Denn dieser Zweig der arabischen Dichtkunst ist es eben, in welchem der alte heidnische Sinn, im Gegensatz zur religiösen Anschauung, am kräftigsten fortdauert. «Meine Schmähung hält seinen Šejtân nicht zurück»²⁾, — so drückt al-'Aǧǧâg den Gedanken aus, dass der Gegner nicht ablässt, feindliche Gedichte gegen ihn zu schleudern. Abû 'l-Naǧm

1) Ag., XIX, 39.

2) LA., لوث, III, 7, 1: فَلَمْ يَلِثْ شَيْطَانُهُ تَنْهَمِي.

al-‘Iglî, der mit dem soeben erwähnten al-‘Aggâg — die beiden waren die berühmtesten Regez-Dichter ihrer Zeit — ein öffentliches poetisches Certamen abhielt, ruft seinem Gegner die Worte zu:

«Fürwahr! vergleicht man mich mit allen Dichtern unter den Menschen, so ist deren Šejtân ein Weib, mein Šejtân hingegen männlich» ¹⁾; d. h. meine Muse ist kräftiger als die meiner Gegner, und berufen, die letzteren zu besiegen.

In den wenigsten Fällen werden aber die Dichter des spätern Islâm bei Berufung auf ihren Dämon, ob nun als Šejtân oder Ġinn, etwas anderes als eine Metapher beabsichtigt haben ²⁾. Wenn wir hinsichtlich der ältern umejjadischen Zeit vom Fortwirken des altarabischen, durch muhammedanische Anschauung noch nicht vollends zurückgedrängten Bewusstseins sprechen können, so wäre die Möglichkeit einer solchen Annahme in Bezug auf die Dichter des II. Jahrhunderts kaum zulässig. Auch in ‘abbâsidischer Zeit sind die rechtgläubigen Muhammedaner nicht eben unter dem Dichtervolke anzutreffen. Aber der Gegensatz zum Islâm hat wesentlich andere Gesichtspunkte bei Abû Mihġan, al-Huṭej’a, oder al-Farazdaq, als bei Abû Nuwâs, oder gar Baššâr b. Burd, Hammâd ‘Aġrad und ihresgleichen. Baššâr wird wohl alles andere eher als bewusste Wiederbelebung altarabischer Begriffe vorgeschwebt haben, wenn er sich z. B. des Ausdrucks bedient: لقد كنت أردّ

1) Chiz. adab, I, 50:

أنتى وكلّ شاعر من البشر شيطانه أنتى وشيطانى ذكر

2) Der Stotterer Abû ‘Atâ’ al-Sindî (lebte gegen Ende der Umejjaden- und zu Beginn der ‘Abbâsidenzeit), der seine Gedichte durch seinen Maulâ ‘Atâ’ vortragen lässt, um durch seine eigene schlechte Aussprache die Wirkung seiner Poeme nicht zu gefährden, sagt von sich, „dass sein Šejtân sich über seine

«Ich habe meinem Šejtân etwas von dem gegen ihn (scil. Hammâd) beabsichtigten Higâ' zurückgegeben, um die Freundschaft fort-dauern zu lassen»¹⁾, d. h. ich habe einen Theil dessen, womit ich ihn schmähen wollte, unterdrückt oder zurückgezogen.

II.

Aus den im vorhergehenden Abschnitt gesammelten Mittheilungen können wir sehen, dass auf jener Entwicklungsstufe, auf welcher die uns überkommene Ueberlieferung steht, die Vorstellung von der durch die Ġinnen beeinflussten Thätigkeit des Dichters diesen lediglich als *Künstler* in Betracht zieht; und dies um so bestimmter, je weiter wir in der Festigung der muhammedanischen Anschauungen vorwärts schreiten. Zuletzt werden auch noch die *Melodien der Sänger* dem Wirkungskreis der Ġinnen anheimgegeben²⁾; auch der Gesangkünstler kann eine Melodie nicht anstimmen, an welcher ihn der Ġinn verhindert³⁾. Man nennt den Namen des Ġinn, der den Gesang ein-

fremdartige Aussprache beklage» وشكاني من عجمتي شيطاني (Ag., XVI, 86, 15), d. h. dass der ihn inspirirende Genius darüber empört sei, in wie verderbter Gestalt die Dichtungen aus dem Munde des Abû 'Atâ' herauskommen. Dies ist wohl der richtige Text, den man — um den Šejtân aus dem Gedicht eines muhammedanischen Dichters zu tilgen — in die Worte: وجفاني لعجمتي (ibid., 82, 11) „mein Herrscher tadelt mich wegen meiner fremdartigen Aussprache“ verballhornt hat.

1) Ag., XIII, 85, 4.

2) Ag., II, 135, 19: Ġarîd; vgl. al-Mas'ûdî, Murûğ, III, 327, 3.

3) Ag., XX, 10, 17: لا سبيل الى ذلك هذا صوت قد نهتني

النقر والنغم. Iblîs lehrt den Musiker. Ag., IX, 53, 14.

giebt, und dass man es dabei mit einer in muhammedanischer Zeit entstandenen Anschauung zu thun hat, zeigt der gleichzeitige Wirkungskreis dieses Musikdämons: derselbe, Mihrân b. Hafân b. Fîlân, ist es, der die Menschen zum Weintrinken verleitet ¹⁾. Ginnen sind ja auch die Erfinder der Musikinstrumente, die sie den Tönen angepasst haben, welche König David in seinem Gesange hervorbrachte ²⁾.

Nicht dies ist aber die ursprüngliche Gestaltung des Glaubens vom Ginn der Dichter. Zunächst können wir die Beobachtung machen, dass noch zu Beginn des Islâm die Anschauung bestanden zu haben scheint, dass nur *ein bestimmter Kreis* von Dichtungen mit dem Einfluss der Ginnen in Verbindung zu bringen sei. Es giebt *menschliche* Verse, und es giebt *ginnische* Verse. Ein und derselbe Dichter spricht manchmal aus sich selbst «menschliche Verse»; ein anderes Mal redet er unfreiwillig unter dem Einfluss der Ginnen. وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَافِيًا أَنَسِيَّةً * ³⁾ وَلَقَدْ نَطَقْتُ قَوَافِيَ التَّجْنِينِ ⁴⁾

Die Beziehung des Dichters zu höheren Mächten, die sich in seiner Rede offenbaren, ist in älterer Zeit in

1) Al-Kazwî, ed. Wüstenfeld, I, 373, 11. Besondere Gesangsarten und Melodien gelten als vom Teufel eingegeben. (Salvador Daniel, La musique arabe, ses rapports avec la musique grecque et le chant grégorien (Alger, 1879), 106 ff.). Mit solchen, dem Islâm von Anfang an innewohnenden Anschauungen hängt die Erscheinung zusammen, dass der Gesang in den Cultus der Muhammedaner niemals Eingang finden konnte und selbst in den religiösen Uebungen der Derwische, aus welchen er nicht verbannt ist, die Missbilligung der richtigen 'Ulemâ' erregte. Vgl. al-Fâkihî, Chron. Mekka, II, 7 ff.

2) Tab., I, 3, 563: وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج
إلا على أصناف صوته

3) Vgl. Husejn b. al-Humâm, Ag., XII, 128, 18:

وقافية غير أنسية قرضت من الشعر أمثالها

4) Had., 72, 4.

Zusammenhang mit *besonderen* Aufgaben des dichterischen Berufes gedacht worden. Wir haben soeben gesehen, dass noch in späterer Zeit vorzugsweise das Higâ' jenes Gebiet ist, für das man die Intervention der Ginnen erwähnt. Auch 'Abîd b. al-Abras hatte seine Erweckung zum Dichter ¹⁾ zunächst für ein Gedicht erhalten, das der Rettung seiner eigenen Ehre und der seines Stammes gewidmet war ²⁾.

Wir glauben, dass in den alten Zeiten, in denen die Dichtungen noch nicht als blosse *Kunstproducte* galten, als welche sie sich uns in der Kaşiden-Literatur darbieten, die Einwirkung der Ginnen unter einem wesentlich andern Gesichtspunkte aufgefasst wurde, als wie sich die Erinnerung an diesen Glauben in der Ueberlieferung darstellt. Diese Einwirkung gilt nicht der *künstlerischen Hervorbringung*, sondern der *Person* des Dichters und dem höhern Berufe, der ihm im alten Araberthum zukam. Noch in der oben (S. 3) erwähnten Erzählung von der Berufung des Hassân schimmert ein Rest dieser alten Anschauung durch. Ehe jener noch die geringste Probe seiner dichterischen Fähigkeit geliefert hatte, ist er von seinem Stamme zu dessen Dichter *ausersehen*. Und um zu erfüllen, was man vom Dichter im alten Heidenthum erwartete, musste er höherer Erleuchtung theilhaftig werden. Dies ist ein Nachklang von alten Anschauungen, welche bereits zur Zeit Hassân's im Schwinden waren. Wir werden damit in die Vorgeschichte des dichterischen Berufes bei den heidnischen Arabern geführt, in jene Zeit, in welcher die Poeten den «inspirirenden Dichterdämon» nicht bloss als rhetorische Floskel im Munde führen, sondern unter dem lebendigen Einfluss desselben zu stehen wähnen, mindestens

1) ZDMG., XLV, 685.

2) Vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, 62.

auf wirklichen Glauben rechnen konnten, wenn sie unter solchem Einfluss zu stehen vorgaben.

Bereits in den Muhammedanischen Studien, I, 44 f., war davon die Rede, dass die alten Araber ihren Dichtern tieferes, dem gemeinen Menschenverstande unzugängliches Wissen zueigneten. Nur möchte ich jetzt die früher den arabischen Sprachgelehrten nachgesprochene Deutung der Benennung des Dichters als *Šā'ir* «der Wissende» modificiren. Diese Benennung sollte den Dichter als den Wissenden und Kundigen nicht «zunächst um die Ueberlieferungen des Stammes, die im Kampfe zur Geltung gebracht werden sollten», kennzeichnen, sondern der *Šā'ir* ¹⁾ ist ein «Wissender» im Sinne der synonymen Ausdrücke *‘arrāf* im Arabischen, *jiddēšmî* im Hebräischen ²⁾. Er besitzt übernatürliches, zauberisches Wissen und galt in alter Zeit wegen solcher Fähigkeit als eine Art Orakel des Stammes.

Der Vorgänger des Dichters späterer Zeit ist der *Šā'ir* «der Wissende» der *Vorzeit*, der in jene Reihe von kundigen Personen zu stellen ist, der auch der *Kāhin* angehört. Von letzterem unterscheidet er sich dadurch, dass,

1) Nach Doughty, *Arabia deserta*, I, 263, ist das Wort unter den Beduinen (wenigstens des durch D. bereisten Gebietes) nicht gebräuchlich; sie nennen den Dichter *nadēm* (im Index: *nādem*), wohl = *ناظم*. Nach den Informatio-

nen des Grafen v. Landberg (briefl. Mittheilung aus Damascus, 23. Nov. 1894) nennen die Beduinen Ostsyriens jeden Dichter *šā'ir*, auch den Rabāba-Spieler, der die Dichtungen Anderer vorsingt, während im Neǧd nur derjenige mit dieser Benennung bezeichnet wird, der um Geld Gedichte macht, und schmäht, wenn er nicht belohnt wird; ein solcher Lohndichter heisst auch *faowādd*: *حيث*

أنه يشعر بكلامه وهو من فواده „weil er seine Rede fühlt und diese aus seinem Innern kommt“. Der vornehme, uneigennützig Dichter heisst dort

يقصد لحاله oder *يديم* = *اديب*; man sagt von ihm, dass er nicht für Andere, sondern für sich selbst, nach eigener Wahl dichtet.

2) Unhaltbar ist die von Vatke aufgestellte Analogie des arab. *šir* „Einsicht“ mit dem *maskil* in Psalmen-Ueberschriften (Hist.-Krit. Einleit. in d. A.T., 521).

während der Kâhin mit seiner Wirksamkeit zumeist an das Heiligthum gebunden ¹⁾ und innerhalb des religiösen Lebens der Nation Vertreter einer umgrenzten, häufig auch an Familien geknüpften ²⁾ *Institution* ist, die Thätigkeit des Šâ'ir an räumliche Grenzen nicht gebunden ist; derselbe ist der freie Berather seines Stammes. Seine Fähigkeit wird jedoch im Glauben des Volkes auf dieselbe Quelle zurückgeleitet, wie die des Kâhin ³⁾: auf die Inspiration durch den Ġinn.

Die spätere Gestaltung der Vorstellung von dieser Inspiration, der Glaube, dass es die *Kunst* ist, die der Ġinn dem Dichter bringt, ist eine durch den Wandel der Verhältnisse bewirkte Umbildung der ursprünglichen Vorstellung, nach welcher es das *Wissen* ist, was der Šâ'ir dem Ġinn verdankt. Mit dem völligen Verschwinden der heidnischen Lebensanschauungen ist aus dem *Wissenden* der *Dichter* geworden, aus dem *Seher* der *Wortkünstler*. Und dies ist nicht das einzige Beispiel dafür, dass eine Thätigkeit, mit welcher man auf uralten Kulturstufen die Vorstellung von zauberhaftem Charakter verband, auf entwickelteren Stufen, von allem religiösen Wesen losgelöst, im profanen Lebensverkehre zur Bedeutung gelangt ⁴⁾ und in dieser Eigenschaft einen neuen Entwicke-

1) Kremer, Studien zur vergleichenden Culturgeschichte III, IV, (Wien, 1890. Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissensch., Phil-hist. Classe., Bd. CXX), 75.

2) Wellhausen, Heidenthum, 130.

3) Bemerkenswerth ist bei dem medinensischen Dichter Uḥejḥa b. al-Ġulâḥ die Erwähnung des „Gottesmannes“ neben dem Kâhin: فهل من كاهن أو
ذی الله Gamhara, 125, V. 5.

4) Da in solchen Dingen die Beachtung ethnographischer Analogieen förderlich ist, wollen wir nach G. Wilken, Het Schamanisme bij de volken van den Indischen Archipel (Haag, 1887), 63 ff., erwähnen, dass bei vielen Völkern des ind. Archipels die männlichen und weiblichen Schamanen, die ihre

lungsgang anhebt. Das *Šīr* der Araber, wie es uns in der Literatur überliefert ist, hat dieselbe Vorgeschichte wie die *ἑπαιδὴ* und das *Carmen*.

Die tiefe Einsicht und die höhere Erleuchtung des alten *Šâ'ir*, sowie andererseits die zauberische Wirkung seines Wortes bethätigte sich auf verschiedenen Gebieten des Stämmelebens. Aus manchen Daten der Literatur können wir auch jetzt noch auf einige Momente dieser Verhältnisse schliessen.

Zunächst ist es Zeit und Ziel der Wanderungen, bei welchen die Kunde des *Šâ'ir* zur Bethätigung gelangte. Der anerkannte *Šâ'ir* bestimmt richtigen Ort und richtige Zeit für Aufbruch und Aufenthalt. Die Analogie der wandernden Stämme der Hebräer zeigt uns, dass diese Anordnungen Gegenstände göttlicher Bestimmungen waren: *עַל פִּי יְהוָה יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל פִּי יְהוָה יֵחַנוּ* (Num., 9, 18; vgl. V. 23). Den alten Araberstämmen scheinen die *Šu'arā'* die Organe dieser Bestimmungen gewesen zu sein ¹⁾. Vom alten Dichter Zuhejr b. Ġanâb wird berichtet, dass man nur auf seinen Zuruf Halt machte und die Wanderungen fortsetzte: *قل ابن الكلبي وكان زهير اذا قل ألا انّ الحى طاعن*: *(ظعنن قضاة واذا قال ألا انّ الحى مقيم نزلوا وأقاموا)*. Dasselbe wird vom weitberühmten Stammesoberhaupt Kulejb Wâ'il überliefert ³⁾, und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn

Gesänge und Tänze sonst als Medien des in ihnen waltenden Geistes auszuführen pflegen, bei profanen Unterhaltungen als Sänger und Tänzer mitwirken; *ibid.* 65 wird berichtet, dass die öffentlichen Tänzerinnen bei Javanen, Makassaren, Sundanesen u. s. w. von den alten Schamanen abstammen und dass sie wegen dieser Vorgeschichte ihres Berufes besonderer Verehrung gewürdigt werden.

1) Die auf Wanderungen bezüglichen Anweisungen in Orakelform (*Sağ'*), z.B. *Ag.*, XIX, 95, 21 ff. *Jâkût*, IV, 463, 1 ff.

2) *Ag.*, XXI, 100, 8.

3) *Ag.*, IV, 165, 8: *وكان هو الذى ينزلهم منازلهم ويرحلهم ولا ينزلون*

von angesehenen Dichtern berichtet wird, sie seien *Kā'id*, Führer des Stammes, gewesen, deren Befehlen man sich mit unbedingtem Gehorsam unterwarf¹⁾. Bezeichnend ist es, dass Hauḍa b. 'Alī vom Ḥanīfastamme, den Muhammed durch seinen Abgesandten zum Anschluss an den Islām auffordern lässt, seine Macht über die Stämme Mittelarabiens mit den Worten ausdrückt: «Ich bin der *Dichter meines Volkes und sein Wortführer*²⁾», und die Araber haben Ehrfurcht vor meinem Range» (أنا شاعر قومي وخطيبهم)³⁾. Der Rath des Sâ'ir wurde auch hinsichtlich kriegerischer Unternehmungen eingeholt. An Kejs b. al-Aslat «lehnte der Aus-Stamm seine Kriege an» (أَسَدَّتْ إِلَيْهِ حَرْبَهَا وَجَعَلَتْهُ رَئِيسًا), d. h. der Stamm vertraute seine Unternehmungen dem Rathe des Dichters⁴⁾. Vom Grossonkel des Zuhejr, dem Dichter Basâma, wird erzählt, dass die Ġaṭafâniten keinen Kriegszug unternahmen, ohne früher seinen Rath eingeholt zu haben; auch an der Beute theiligten sie ihn dann in dem Maasse wie jene, die sich im Kriege selbst am wackersten hervorgethan hatten⁵⁾. Der Asad-Stamm hatte es nicht wenig

ولا يرحلون إلا بأمره. In späterer Zeit ist daraus die typische Phrase geworden: „nach Jemandes Befehle aufbrechen und mit seiner Erlaubniss Halt machen“, d. h. im Allgemeinen „Jemandem Gehorsam leisten“; لا يَرْحَلُ إِلَّا

بِأَمْرِهِ, 'Ikḍ, II, 175, 4. Vielleicht gehört hierher auch لا يَنْزِلُ إِلَّا بِإِذْنِهِ, صاحب رحلتهم, Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 76, 12.

1) I. Hišām, 293, 5: كان شاعراً لهم قائداً يستمعون منه ويطيعونه.

2) Chatṭb ist hier nicht speciell *Redner*, sondern gehört zu jener arab. Wortgruppe, welche den Anführer als den *Sprecher* bezeichnet, Muh. Stud.

II, 52, Anm. 4. Ḥassān, Diw. 77, 12: وجدى خطيب الناس.

3) Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 4, ult.; vgl. 'Āmir b. Wā'ila: كان سيد قومه وشاعرهم, Ag., XIII, 169, 25.

4) Ag., XV, 161, 3.

5) Ag., IX, 157, 6.

zu beklagen, dass er sich nicht dem Rath des Dichters 'Amr b. Šâs fügte, der ihm von der Offensive gegen den Stamm der Banû 'Âmir abrieth. Es ist interessant, die Rede des 'Amr zu lesen, in welcher er dem Stamme seinen Rath eröffnet; dieselbe ist völlig im Tone einer Prophetie gehalten ¹⁾.

Wir könnten kein bestimmtes Beispiel dafür anführen, dass man in der Gâhiliġja den Dichter (so wie dies mit dem Kâhin geschah) ²⁾ in streitigen Fällen als *Schiedsrichter* in Anspruch zu nehmen pflegte. Dies wird aber auch dadurch wahrscheinlich, dass noch in muhammedanischer Zeit der Stamm der Bekr b. Wâ'il strittige Fälle dem Schiedspruch des inmitten des Stammes hochgeachteten al-Achṭal anheimstellt ³⁾. Dass dieser sich zum Zwecke der Ausübung des Schiedsrichteramtes in die Moschee verfügt, ist ein Zeichen dafür, dass man dies Amt aus der Ordnung des profanen Lebens heraushob und dem Schiedsrichter eine Art religiöser Würde beimass, sowie auch der Umstand, dass es ein *christlicher* Dichter ist, der in dieser Weise in der Moschee als Schiedsrichter waltet, darauf hinweist, dass wir dabei auf dem Boden *altarabischer* (durch den Islâm wenig modificirter) Anschauungen stehen.

Man würde nicht richtig urtheilen, wenn man voraussetzen wollte, dass die Autorität des Dichters in diesen Dingen nur auf die Voraussetzung seiner besonderen Einsicht in die Angelegenheiten der Wanderung und der Kriegsunternehmungen gegründet war. Vielmehr war es die Voraussetzung der übergewöhnlichen Erleuchtung des *Wissenden*, *Kundigen* ⁴⁾, die ihn zur Stellung eines Orakels seines Stammes

1) Ag., X, 88, unten.

2) Wellhausen, Heidenthum, 131.

3) Ag., VII, 179, 26.

4) Diejenigen, die die Angelegenheiten des Stammes als die *Kundigsten* leiteten, nannte man mit einem Synonym von Šâ'ir: عريف, plur. عُرَفَاء, Ag., II,

emporhob; man erhoffte Glück und Segen aus der Befolgung seines Rathschlages (التيمّن برأيه)¹⁾. Den obenerwähnten Zuhejr b. Ġanâb hat man in der That geradezu als *Kâhin* bezeichnet²⁾, und wenn ein ġassânidischer König, dessen Hof er aufsuchte³⁾, den Dichter um ein Arzneimittel an-geht⁴⁾, so konnte diese Zumuthung wohl den Glauben an den 'Arrâf-Charakter des Dichters zur Voraussetzung haben⁵⁾. Der Glaube an die Erleuchtung der Dichter muss demnach mit der Vorstellung, dass sie von einem Ġinninspirirt werden, in Zusammenhang gedacht werden. Man sagte z. B., dass den Uḥejḥa b. al-Ġulâḥ einen vorislâmischen Fürsten von Medîna, der den Anschlag des jemenischen Tobba' auf Medîna durchschaute, «ein Schutzgeist» (تابع) von den Ġinnen inspirire, der ihn immer das Richtige treffen lasse⁶⁾.

186, 5. B. Wakâla, n°. 7: حتى يرفعوا إلينا امرّكم عرفاءكم Kast.:

وهو الذى يعرف أمر القوم وهو النقيب ودون الرئيس vgl. B. 'Atk., n°. 13. Das Amt des 'Arîf heisst عرافة, Usd al-ġaba, II, 302, 8: أن

علقة استعمل أباه على عرافة قومه In späterer Zeit verliert der 'Arîf-Titel (freilich hatte sich im Chalifat der Charakter der betreffenden Würde wesentlich verändert) sein ehemaliges Ansehen; wie in aller Obrigkeit sieht man auch im 'Arîf nur den *Unterdrücker*. Bezeichnend ist folgende volksthümliche

Anschaung: ان الله تعالى لا يستجيب دعاء عريف ولا شرطى ولا
جاب ولا عشار ولا صاحب عرطبة ولا صاحب كربة, al-Mustatraf,

Cap. LXXVII (II, 324); vgl. Usd al-ġaba I, 302, 23.

1) Tab., I, 1655, 9, in Bezug auf den hochbetagten Durejd b. al-Simma.

2) Ag., XXI, 99, 3. Abulfeda, Hist. anteislamica, ed. Fleischer, 136, 9.

3) Wohl des Ġafniden al-Hârit b. Mârija; vgl. Ag., IV, 175, unten.

4) Ag., XXI, 97, unten. Der dausitische Dichter al-Ṭufejl b. 'Amr ist zugleich Wundarzt البصير بالجراح Ag., XII, 53, 18.

5) Der Arzt ist 'Arrâf, vgl. Wellhausen, 141; das Gedicht des liebeskranken 'Urwa b. Hizâm, al-Muwaššâ, ed. Brünnow, 57, 11.

6) Ag., XIII, 120, 16.

In diesem Sinn ist die Inspiriring der Dichter durch die Ginnen zu verstehen.

Wir haben hier Beispiele für einen Theil jener Gebiete gesehen, auf welchen die Verbindung der alten Dichter mit den Ginnen zur Geltung kommt. Wenn auch unsere Beispiele in die älteste Zeit zurückreichen, bis auf welche die Ueberlieferung der arabischen Poesie zurückgeführt werden kann, so vertreten sie dennoch nur eine *relativ späte Entwicklungsstufe*. Aus derselben heraus kann man nur noch aus versprengten Resten ein dürftiges Bild von der alten Stellung der Dichter unter den heidnischen Arabern reconstituieren, da nur hie und da noch ein schwacher Strahl von jener Vorstellung, welche das alle Araberthum mit dem Šâ'ir, dem *Wissenden*, verknüpfte, auf einzelne bevorzugte Vertreter dieser Klasse fällt.

Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass bereits zur Zeit des Imru'ul-Kęjs die Dichter in der gesellschaftlichen Schätzung so tief gesunken seien ¹⁾, dass der fürstliche Vater desselben es unter seiner Würde hält, einen Sohn zu haben, der unter den Dichtern zählt, und ihn deshalb von Haus und Hof vertreibt ²⁾. Für solche geringschätzige

1) Beachtung verdient das Epitheton *شاعر* neben *مارد*, al-Ja'kūbī, ed. Houtsma, I, 242, 18.

2) Ag., VIII, 68, 6. Die Verstossung galt nach Ibn Da'b (Ġamhara, 88, 10 ff.) dem Umstande, dass der abenteuerlustige Prinz mit seinen Liebesgedichten die Damen des Stammes beunruhigte. In dem von al-Zamachšarī im Rebī' al-abrār (nach dem Auszuge des Muḥammed b. Kāsim, Raḥ al-achjār, Kairo 1292, p. 94) benutzten Berichte wird nur so viel erzählt, dass der König zum

Dichter gesagt habe: *يا بُنَيَّ إِنَّ أَحْسَنَ الشَّعْرِ أَكْذِبُهُ وَلَا يَحْسَنُ*

الكذب بالملوك. Von einer Verstossung ist dabei keine Rede. Man sieht, dass dem Vater des Imru' ul-Kęjs hier ein Satz des Aristoteles (jüdische Uebersetzung: *מיטב השיר כזבו*) in den Mund gelegt wird (derselbe wird

auch in folgender Form citirt: *الشعر أعذبه أكذبه*, Tiraḥ al-maġālis, 244,

Gesinnung war erst mit dem Islâm der Boden gewonnen; da mochte man vielleicht, wie dies dem Chalifen ‘Otmân zugeschrieben wird, sagen: «den Dichtern sei nichts heilig»¹⁾ الشَّاعِرُ لَا حَرِيمَ لَهُ. Zur Zeit des Imru’ ul-Kejs sah man die Liebesgedichte und die Satiren mit anderen Augen an, als wie dies später die religiöse Kritik von Medîna that. Wohl war aber auch schon damals die alte Anschauung von der Inspiration des Dichters nicht mehr lebendig. Die Dichtkunst war auf dem Wege, als blosse *Kunst* betrachtet zu werden, schon weit fortgeschritten, obwohl auch von der alten Vorstellungsweise mancher bedeutsame Rest im Bewusstsein der Dichter und ihrer Hörer noch vorhanden gewesen sein mag.

In ganz alter Zeit galten andere Anschauungen. Man glaubte an die Inspiration des Dichters nicht in dem Sinne seiner Befähigung, in gebundener Rede genussreiche Dinge vorzubringen, sondern in dem Sinne, dass er von höheren Mächten tiefere Einsichten empfängt, die er in dichterischer Rede offenbart. Der Ginn ist nicht da, um ihm schöne Worte zuzuflüstern, sondern um ihn hinsichtlich der Dinge zu inspiriren, in denen der Stamm der geistigen Hülfe des Šâ‘ir bedarf.

Einen Niederschlag dieser alten Anschauung vom zauberhaften Charakter des Šâ‘ir scheint das schwer erklärbare Wort نَشَدَ I. IV. zu bergen, sofern es vom Recitiren der

11). Vgl. Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî, Rasâ’il (Leidener Hachr. n°. 1049 Warner, fol. 181): وزعم صاحب المنطق في كتابه الثاني من الكتب الأربعة: ان الكذب ليس بقبيح في صناعة الشعر والخطابة ولذلك استجازت العرب أن تقول وتفرط وتُسرف في الشيء وتُغرق (folgen Beispiele aus Dichtern). Unter den arabischen Dichtern hat sich zu allererst Muhalhil solche Freiheit erlaubt, al-Husrf, Zahr al-âdâb, I, 213.

1) Ag., XX, 4, oben.

Gedichte gebraucht wird. Dasselbe Wort wendete man auch, wie wir bald sehen werden, bei Gelegenheit von Beschwörungen und Eidflüchen an. So dunkel es auch in etymologischer Beziehung sein mag, — die arabischen Philologen geben ihm die Grundbedeutung: «die Stimme erheben» —, so kann doch als wahrscheinlich angenommen werden, dass es in alter Zeit nicht für profane Rede angewendet wurde. Es haftet dem Worte der Begriff des Zaubерischen an, der namentlich in seiner Anwendung bei Beschwörungen zur Geltung kommt. In einem Verse des alten Dichters Abû Duwâd, den Gauharî, s. v., anführt (vgl. L A., s. v., IV, 431), ist ناشد der *Seher*, der, wie der Prophet Samuel dem Saul, das verlorene Gut (bei den Arabern handelt es sich zu- meist um verlaufene Kamele: الصائفة) nachweist. Jedenfalls wird (gegenüber der gebräuchlichen Anwendung von ناشد I. für das Suchen und Ausrufen des verlorenen Gutes) IV. vom معرف¹), d. h. dem Seher, gebraucht. Es kann wohl nicht als zufällig betrachtet werden, dass man dieselben Worte zur Bezeichnung des dichterischen Vortrages angewendet hat.

1) Auch عراف. Dieser unterscheidet sich vom *Kâhin* dadurch, dass er verborgene Verhältnisse der Gegenwart kundgibt, während der *Kâhin* Zukünftiges prophezeien kann. Al-Chattâbî, bei al-Nawawî zu Muslim, IV, 41;

ان الكاهن انما يتعاطى الأخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ويتدعى معرفة الاسرار والعراف هو الذى يتدعى معرفة الشئء المسروق ومكان الصائفة ونحوها من الامور. Vgl. das Sprichw. Mejdânî, II, 287:

ما بقى من اللص اخذه العراف. Der christliche Arzt Abû-l-Farag ibn al-

مقالة في عراف أخبر بما ضاع, Ibn Abî Tadjib (IV. Jhd.) verfasste eine Usejbi'a, ed. A. Müller, I, 241, 13.

III.

Das hervorragendste Thätigkeitsgebiet, auf welchem nach dem Glauben der alten Araber die Dichter ihre Eigenschaft als von göttlichen Mächten geleitete Personen zur Geltung bringen, ist das *Higâ'*.

Wir müssen uns bei der Betrachtung dieses Gebietes der arabischen Dichtkunst von der Anschauungsweise frei machen, als stelle das *Higâ'*, wie es in der vorhandenen Literatur, auch in ihren ältesten Theilen, uns vor Augen tritt, das ursprüngliche Wesen dieses Zweiges des dichterischen Betriebes bei den heidnischen Arabern dar. Wenn wir von der jüngsten Erscheinungsform des *Higâ'* (persönliches Geplänkel zwischen den Dichtern)¹⁾ zu der bekannten ältesten Anwendung desselben aufsteigen²⁾, kommen wir bei einer Stufe an, auf welcher diese Art der Dichtung den Kampf der Stämme gegen einander einleitet und begleitet, ein Element des Krieges ist³⁾, ebenso wichtig, ja vielleicht noch wichtiger, als der Waffengang selbst. In den heiligen Monaten erforderte der Gottesfriede, dass man ebenso wie den Kampf, so auch das *Higâ'* unterlasse⁴⁾.

Der *Dichter* ist ein ebenso wichtiger Mitarbeiter am Kampfe wie der *Krieger*. Als die Kurejsiten nach der Badr-Schlacht den Abû 'Azzâ al-Ġumahî, einen armen Mann, für den Rachekampf anwerben wollen, da sagt zu ihm Şafwân b. Umejja: «*Du bist Dichter, hilf uns mit deiner Zunge*»⁵⁾. Und in einem Gedichte des Hudba b. Chašram wird das

1) Wie sich diese Art von Schmähdichten bis in die neueste Zeit erhalten hat, s. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder (Leipzig, 1894), 20.

2) Eine Skizze dieses Entwicklungsverlaufes s. Einleitung zu al-Huṭej'a, 17—24.

3) Man droht mit dem *Higâ'* ebenso wie mit dem thatsächlichen Kampfe, Tarafa, 19, 17. 18.

4) Abû Zejd, Nawâdir, ed. Bejrût, 1894, 8, 14.

5) Tab., I, 1385, 5.

Higâ' vollends der Kriegführung gleichgestellt ¹⁾, und dies hauptsächlich wegen der *Drohungen*, die ein solches Higâ'-Gedicht zu enthalten pflegt, womit der Feind eingeschüchtert werden sollte ²⁾. Es wäre unbegreiflich, dass der blossen *Schmähung* und mündlichen Bedrohung des Feindes diese Bedeutung in der Kriegführung zugemuthet worden sei. Die Stellung des Higâ' in der Anschauung der Araber wird uns jedoch verständlicher werden, wenn wir davon ausgehen, dass es sich dabei in den ältesten Zeiten nicht um blosse Schmähung und Beschimpfung handelte. Man betrachtete vielmehr den Dichter des Stammes oder einen fremden Dichter, den man zu diesem Zwecke herbeiholte, kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner Beziehung zu höheren Mächten (Ginnen), als dazu geeignet, durch seinen Schmähspruch *dem Feinde zu schaden*. Das *Higâ'* ist ursprünglich ein Zauberspruch, ein Fluch; das Wort selbst, das etymologisch nicht ganz klar ist ³⁾, bedeutet vielleicht so viel wie *Besprechung*.

Die Ursprünge des Higâ' stehen mit der alten Vorstellung in Verbindung, dass das von hierzu innerlich geeigneten und befähigten Leuten unter feierlichen Umständen gesprochene Wort eine unausbleibliche Wirkung auf jene Personen (oder auch Gegenstände) ausübe, auf welche sich dies gesprochene Wort bezieht ⁴⁾. Aus dem Munde solcher

1) Ham., 232.

2) In den gegnerischen Antworten auf ein Higâ' findet man sehr häufig die Zurückweisung solcher *Drohungen*; vgl. Ham., 641, V., 5—7. Ag., XIX, 128, 10. 18. Muhammed verspottet die feindlichen Dichter damit, dass sie ihre Drohungen nicht ausführen können; dies ist wohl der Sinn von Sûre 26, 226.

3) Ernst Meier (Die Form der hebräischen Poesie, Tübingen, 1853, p. 24) hat es mit Rücksicht auf Klagelieder 3, 62, mit der Psalmenüberschrift קִנּוּן zusammenstellen wollen.

4) Ueber diese Vorstellung hat schon Benjamin Constant, De la religion (Paris, 1831), II, 144 ff.; IV, 45 ff., eingehend gehandelt.

Menschen hat sowohl Segen als Fluch unbedingte Wirksamkeit, auch wenn das feierliche Wort irrthümlich gesprochen, und Leuten, die es nicht verdient, zugewandt worden wäre (vgl. Genes., 27, 33, Schluss). Für die in diese Gruppe gehörigen, in ihrem Entwicklungsverlauf mannigfaltig abgestuften Vorstellungen hat Lippert ¹⁾ die zutreffende Benennung «Fetischkraft des Wortes» gefunden ²⁾. Der Glaube an dieselbe ist ohne Unterschied der Rasse der gesamten Menschheit auf primitiven Stufen ihrer Bildung gemeinsam und begleitet dieselbe auf ihrem Fortschritte zu höheren Culturstufen, auf welchen sie zuweilen in den Dienst von Institutionen tritt.

Mehr Kraft als Heilkräuter und Heilwerkzeuge haben nach dem Glauben der alten Perser die von Priestern gesprochenen heiligen Formeln der Māthra spēnta ³⁾. «Das Wort ist — nach indischem Glauben — die Waffe des Brahmanen, mit welcher er seine Feinde vernichten kann» ⁴⁾. Auch bei den alten Arabern herrschten solche Anschauungen.

1) Geschichte des Priesterthums, II, 373.

2) In diese Reihe gehört auch die auf die Voraussetzung der *nothwendigen Wirkung des ausgesprochenen Wortes* beruhende talmudische Warnung: אֵל יפתח אדם פיו לשון, Bab. Berākhoth, fol. 19a; vgl. ZDMG., XLII, 588. Auch die Wirkung der Träume ist von dem «Munde des Traumdeuters» abhängig; sie richtet sich nach der Deutung, die ihr der «Mund» des letztern giebt: כל החלומות הולכין אחר הפה, Talmud, ibid. fol., 56a. Dieselbe Vorstellung herrscht auch im muhammedanischen Aberglauben, al-Dārimī, 283 (Tirm., II, 45): الرُّوْيَا عَلَى رَجُلٍ طَائِرٍ (جناح ط' : Dam., II, 111, 1) مَا لَمْ يَحْدَثْ : II, 45) ; بها (تَعْبَرُ : Dam., I. c.) فَإِذَا حَدَّثَ بِهَا (عَبَّرَتْ : D.) وَقَعَتْ إِذَا عَبَّرْتُمْ لِلْمُسْلِمِ الرُّوْيَا فَاعْبُرُوهَا عَلَى الْخَيْرِ فَإِنَّ الرُّوْيَا يَكُونُ عَلَى : 288 مَا يَعْبَرُهَا صَاحِبُهَا.

3) Le Zend-Avesta, ed. J. Darmesteter, II, 107, 288.

4) Les lois de Manou, traduites du sanskrit par G. Strehly (Paris, 1893), XI, 33 (p. 329).

Sie stellten sich die Wirksamkeit des unter Anrufung Gottes ausgestossenen Fluches in ganz materieller Weise vor. Wir werden noch sehen, dass man sich denselben gegenständlich dachte, unter dem Gleichniss des abgeschossenen Pfeiles. Die feierlich ausgesprochenen *Worte* vernichteten den, den sie treffen. Man bestrebt sich demnach, dieselben von sich abzuwenden; und dies in körperlicher Weise. Darum pflegte derjenige, gegen den ein Fluch ausgesprochen wurde, sich auf die Seite zu legen, damit der Pfeil des Fluches über ihn hinwegfliege ¹⁾ und er so der directen Wirkung des Wortes entgehe. Würde er dabei, gleichsam als Zielscheibe, aufrecht stehen bleiben, so würde er unfehlbar getroffen werden. In diesem Zusammenhange wird uns erst die Nachricht verständlich, dass die Juden von Medîna das Bildniss ihres Feindes, des Anführers der Chazrag, Mâlik b. al-‘Aglân, der ihre Unterdrückung unternahm, *in ihren Synagogen anbrachten* und, so oft sie diese Räume betraten, Flüche gegen Mâlik aussprachen ²⁾. Der Fluch musste sich gegen einen greifbaren Treffpunkt richten, wenn er sicher wirksam sein sollte; das Bildniss des Feindes sollte ihn zu diesem Zwecke vergegenwärtigen und als wirklicher Zielpunkt der abgesandten Fluchpfeile dienen. Auf wen sich der Fluch niederlässt, der entgeht seiner Wirkung nicht; dieselbe ist dem durch den Fluch Ereilten immanent; sie geht ihm allenthalben nach und folgt ihm selbst über das Grab hinaus ³⁾. Durch moralische Momente wird die Eignung des Fluches, Schaden zu bereiten, gesteigert.

1) I. Hišâm, 641, 15: *وكانوا يقولون ان الرجل اذا نعى عليه*

فاضطجع جنبه زلت عنه

2) Ag., XIX, 97, 21.

3) Usd al-gâba, I, 277, unten: *العهه لعنة تدخل معه في قبره*.

Unverdient erlittenes Unrecht verleiht nach arabischer Anschauung dem unbillig Gekränkten die Fähigkeit, gegen den *Zâlim* (Gewaltthätigen) wirksame Verwünschungen auszusprechen.

Ehe wir dafür Beispiele anführen, wollen wir nur noch darauf hinweisen, dass diese Anschauung in eigenthümlichen Formen auch in den Islâm mit hinübergenommen worden ist. «Nehmt euch in Acht vor der Verwünschung desjenigen, dem ihr Unrecht zugefügt habt, denn dieselbe wird auf den Wolken getragen»; oder «sie steigt in den Himmel, als ob sie Sprühfeuer wäre»¹⁾. Darin wird auch der Schmerzensschrei des Ungläubigen mit eingeschlossen; keine Scheidewand trennt ihn von der Erhörung²⁾. — Man verglich die Gebete, Klagen und Verwünschungen, die der Unschuldige gegen seinen Unterdrücker zum Himmel sendet, mit *Pfeilen*³⁾ und Wurfgeschossen⁴⁾, die den Ruchlosen unfehlbar treffen. In der Voraussetzung, dass der durch seinen Tyrannen zur Verzweiflung Getriebene in einsamer Nacht sich zu Gott um Schutz wendet, nannte man solche

1) اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا تُحْمَلُ عَلَى الْغَمَامِ, Hadît, bei Tab., III, 2400, ult. تصعد الى السماء كأنها شرارة, Zurk. zu Muwatṭa', IV, 246.

2) Zurk., ibid.: اتَّقُوا دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَلَوْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّهُ لَيْسَ دُونَهُ حِجَابٌ. Nach einer Tradition bei Ibn Mâga, 283, sind es dreierlei Gebete, welche sicher auf Erhörung rechnen können: دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَدَعْوَةُ الْمَسَافِرِ وَدَعْوَةُ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ.

3) Bei Karabacek, Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, I, 96; Führer durch die Ausstellung (Wien, 1894), 212. Man sagt auch: «das Gebet ist die *Waffe* des Gläubigen» (الدعاء سلاح المؤمن), 'Ikd, I, 394, 4; vgl. die Ausführung dieses Gleichnisses bei al-Chafâgî, Tîrâz al-magâlis, 165.

4) اتَّقُوا مَجَانِيقَ الضَّعْفَاءِ (أَي دَعْوَاتِهِمْ) Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 327, 12).

Gebete näher: *سهام الليل* «*die Pfeile der Nacht*»¹⁾. In einer dem Motive von I. Kön. 21 nachgeahmten muhammedanischen Erzählung richtet eine Frau, der der König ihr Haus, das seinen Bauplänen im Wege steht, in listiger Weise entreisst, ein Gebet an den Beschützer derer, die Unrecht erdulden müssen. Noch dieselbe Nacht stürzt der königliche Palast ein und auf einer der Wände findet man von unbekannter Hand die Inschrift:

«Wirst du wohl die Anrufung (Gottes) verhöhnen und verachten? Du weisst nicht, was die Anrufung (Gottes) vermag;

Die Pfeile der Nacht verfehlen nicht ihr Ziel; sie haben wohl eine Frist, aber einmal geht die Frist zu Ende»²⁾.

Ein 'Abbâside, so erzählt die Legende, beabsichtigte, in Bagdâd Gewaltthätigkeit zu üben. Als er die sich Widersetzenden höhnisch fragte, ob sie denn ein Mittel hätten, seine Absichten zu vereiteln, da antworteten sie: «Ja wohl, wir werden dich mit den *Pfeilen der Nacht* bekämpfen». Und er liess von seinen Plänen ab. Diese «nächtlichen Pfeile» werden geplättet «mit Lippen, welche Gebete murmeln, mit Wimpern, aus welchen Thränen rieseln»³⁾.

1) Oder, weil die nächtlichen Pfeile gefahrbringender sind, da man sich vor denselben nicht hüten kann. Der Prophet sagt zu Ḥassân: *لَشَعْرِكَ أَشَدَّ*

Mustatraf, Cap. LXVI (II, 189, unten); hingegen Ps. 91, 4: «vor dem Pfeil, der am Tage fliegt».

2) *Al-Bikâ'î*, *Ṭabaḳât*, IV (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl. D. C., 237), fol. 18b:

أَتَهَزَأُ بِالدُّعَاءِ وَتَزْدْرِيه وَلَمْ تَدْرِ بِمَا فَعَلَ الدُّعَاءُ
سِهَامُ اللَّيْلِ لَا تُخْطِئُ وَلَكِنْ لَهَا أَمَدٌ وَلِلْأَمَدِ انْقِصَاءُ

3) *ibid.*, III (Hschr. n°. 256), fol. 16a:

بِأَشْفَاءِ تَهَمُّهُمْ فِي دُعَائِهَا وَأَجْفَانِ تَفِيضِ مِنَ الدَّمْعِ

In der Literatur sind einige überlieferte Erzählungen erhalten zum Erweise dafür, mit welchem Erfolg derjenige, dem ein Unrecht geschehen, unter Anrufung Gottes jenen verwünschen kann, der sich die Vergewaltigung zu Schulden kommen liess. *بَهْل*, ein Synonym von *لَعَنَ*, ist der Terminus dieser Art von Verwünschung. Sie trifft umso sicherer, wenn man sie an geweihtem Orte und in weihevoller Zeit¹⁾ ausspricht. Man scheint es auch als eine Art Gottesgericht betrachtet zu haben, zum Erweis der Wahrheit Flüche gegen einander auszusprechen (III. VIII); das Eintreffen der Verwünschung ist ein Beweis dafür, dass derjenige im Rechte ist, dessen Fluch sich als wirksam erweist²⁾. Von diesem *بَهْل* wird eine Reihe von sehr lehrreichen Beispielen in Sukkarî's Bearbeitung des Hudejliten-Dîwân's, n°. 245, mitgetheilt³⁾. Wir beschränken uns auf die Wiedergabe eines von denselben, welches mit einigen Varianten auch aus einer andern Quelle bekannt ist⁴⁾ und uns in sehr anschaulicher Weise zeigt, welche unmittelbare Wirksamkeit die Araber von dem durch einen Unrechtleidenden ausgesprochenen Fluche erwarteten⁵⁾.

Inmitten des Stammes der Banû Dāmra wohnt ein Gār von den B. Ġuhejna. Ein aus dem Stamme ausgestossenes⁶⁾

1) Bei al-Azrakî, 269, findet man gleichfalls eine Anzahl hieher gehöriger Erzählungen; diejenigen, welche das *Du'ā* aussprechen, warten damit immer bis zum heiligen Monat; z.B. Z. 4, v. u.: *امهل حتى اذا دخلت الاشهر الحرم انتهى*

الى الحرم فجعل يرفع يديه ويقول اللهم ادعوك الخ

2) Sâre, 3, 54; vgl. Ibn Sa'd, ed. Wellhausen, 76, 21 ff. I. Hisâm, 410.

3) Vgl. Wellhausen, Heidenthum, 126, oben.

4) Usd al-ġāba, I, 203.

5) In Betracht kommen auch Erzählungen wie Tab., III, 1718, 1.

6) Usd hat irrthümlich *خلعنا* für *خلعنا*. Dîsa war *خليع* des Stammes, wegen seiner bösen Handlungen durch *chaṭ* (Muh. Stud., I, 62) aus dem Stammesverbande ausgeschlossen, *طريد جنایات*, wie Šanfara sich nennt (Lāmijja, V. 45),

Mitglied des Damra-Stammes, Namens Dîsa (Hud: Rîsa), trieb die dem Ġâr zugehörigen Thiere fort und schlachtete sie ab; wenigstens fiel der Verdacht, diese Verletzung des Eigenthumes des Schutzgastes verübt zu haben, auf ihn. Da aber der Stamm für die Thaten des Ausgestossenen nicht aufzukommen hat, — die Ausstossung hatte eben den Zweck, die Verantwortlichkeit des Stammes für ein un-

vgl. auch al-Huteja, Einleit., 26, Anm., 3 طَرِيدٌ تَمَ Farazd, 26, 4: wer wegen einer Blutschuld den Stammesverband meiden muss. Solche *Chula'd* mussten in der Regel von Stamm zu Stamm herumirren (شرید, Muslim b. al-Walîd, ed. de Goeje, 2, penult.) und werden in ihrer Vereinsamung und Verlassenheit mit dem in den Steppen hausenden Wolf verglichen (Imrk., Mu'all., V. 49; App., 26, 8; vgl. al-Nagâsî, Chiz. ad., IV, 367, 16). Man nennt sie auch مُطَرَّد (Ag., II, 186, 17) oder مَدَّع (Hassân, 64, 1); ihnen Gastfreundschaft und Asyl zu gewähren, galt als Tugend (Lebîd, 46, 7. Zuhejr, 3, 34; مَأْوَى الْمُطَرَّرِ, App., 3, 2. مَأْوَى كُلِّ مَطْرُودٍ, Muslim, 20, 97), das Gegenteil als unehrenhaft (Ag., XIII, 37, 23). Der von seinen Verfolgern gehetzte al-Kattâl, der, nirgends ein Asyl findend, in den Klüften des Berges 'Amâja Schutz sucht, nennt diesen Aufenthalt: عَرِيدٌ أُمُّ كُلِّ طَرِيدٍ die Mutter aller Geächteten (Ag., XX, 160, 3. — Jâk., III, 722, 7). Es gab auch bestimmte Colonien für solche Geächtete (Ag., X, 48, 6 v. u.: نَفَعَ إِلَى جَبَلِ طَى). Der Berg Hadauda im westlichen Arabien wird als solcher Verbannungsort bezeichnet: كَانَتِ الْعَرَبُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تنفى إليه خلعاها (Jâkût, II, 289); dahin verbannte auch 'Omar den Dichter Abû Mihgan (Ag., XXI, 210, 19; 211, 15 = Abel, 39, 40, wo aber Had. als Insel bezeichnet wird). Das Beispiel des Dîsa zeigt uns, dass die *Chula'd* sich auch um das Lager des sie ausweisenden Stammes umhertreiben. Zuweilen sammeln sich mehrere *Chula'd* zu einer Räuberbande und beunruhigen die bürgerliche Gesellschaft (Ag., XIX, 111, 19). Nach Ch. Huber (Bulletin de la Société de Géographie, 1884, 305, note) nennt man *baowak* (بَوَاقٍ): „un Arabe qui, par félonie ou autre crime contre l'honneur, a été chassé de sa tribu, condamné à un exil perpétuel“, eigentlich: der Treulose, der in Acht und Bann gethan wird. Vgl. Wrede, Reise in Hadhramaut, 52. Im Dîret et-Tulûl, Syrien, giebt es einen Tell el-Bauwâk, ZDPV, XII, 274.

würdiges Mitglied abzulehnen ¹⁾ und jede Solidarität mit seinen Thaten aufzuheben ²⁾, — so blieb dem Ġuhaniten nichts Anderes übrig, als das Gericht Gottes anzurufen. Er trat vor die offene Stammesversammlung ³⁾ hin und sprach (im Regez) eine Anrufung, mit den Worten anhebend:

«Hat wohl Dîsa Recht, o Stamm der Damra, wenn er wähnt, dass Allâh keine Gewalt über ihn habe?»

und nach der Kennzeichnung des Vergehens des Dîsa mit den Worten schliessend:

«O Gott! Wenn er seine Missethat wirklich vorbereitet (begangen) hat, so mache ihm vor seinem Auge eine Pustel, die immer weiter an ihm fresse, bis dass er ins Grab gelangt (daran stirbt)».

1) Dies تَبْرُو war ja Sinn und Zweck des *Chal'*, z.B. bei al-Barrâs b. Kejs al-Kinânî: كان وهو في حيّه عيَّاراً فانكأ يجنى الجنائيات على اهله فخلعه Kinânî: *Mejd.*, II, 29); Kejs b. al-Haddâdijja (*Ag.*, XIII, 2); وعامر يومئذ احد الخلاء قد تبرأ قومه من جرأته: 'Âmir b. Ġuwejn: رجل شريد قد تبرأ منه قومه vgl. *Schol. Muslim b. al-Walîd*, I, 1, und 6, 5. Auch die ihm zugefügte Verletzung ist dem Stamme gleichgiltig, *Tebr. Ham.* 256, 12 ff.

2) Bei den B. M'zab nennt man die (religiöse) Excommunication in diesem Sinne noch heute. تَبْرُة „Immorality or excess is punished by the Tolba by a kind of excommunication called 'Tebria'“. Tristram, *The great Sahara* (London, 1860), 204.

3) الى نادى بنى ضمرة 8). Die *nadwa* (vgl. מִקְרָא הַיָּלָדָה) war der Schauplatz aller feierlichen Handlungen: وكان لا ينكح رجل من قريش ولا يتشاورون في أمر ولا يعقدون لواء بالحرب ولا يعذرون غلاماً إلا في دار الندوة, al-Ja'kâbî, ed. Houtsma, I, 277, 16. — Die Legende des *Hilf al-fudûl* lässt den in seiner Habe beeinträchtigten Zubejditen seine Klage vom Abû Kubejs-Berg herab angesichts der im Heiligthum versammelten Kurejsiten vortragen, *Ag.*, XVI, 65, 22. Vgl. Richter, 9, 7 (Jôthâm besteigt den Berg Gerizzîm, um Klage und Fluch gegen Abhîmelekh vorzutragen).

لَا هُمْ إِنْ كَانَ مُعِدًّا فَاجِرَةً فَاجْعَلْ أَمَامَ الْعَيْنِ مِنْهُ بَثْرَةً¹⁾
تَأْكُلُهُ حَتَّى²⁾ يُوَفَّى الْحَقْفَةَ³⁾

Der Fluch des in seinem Gastrecht verletzten Ġâr hatte die Wirkung, dass dem Dîsa ein kleines Geschwür im Augenwinkel entstand, das bald solche Verheerungen anrichtete, dass er innerhalb der nächsten Wallfahrtsperiode daran zu Grunde ging.

Die Eigenartigkeit und Wirksamkeit des Segens (vgl. Num., 6, 27)⁴⁾ sowie des Fluches ist durch die *Anrufung Gottes* für oder gegen eine Person bedingt; diese Anrufung Gottes (اللَّهُمَّ, لَا هُمْ) ist das charakteristische Merkmal der feierlichen Verwünschung und bestimmt ihr eigenthümliches Wesen: ... دعا لـ (scil. اللّٰه) (ebenso wie auch in ... دعا, segnen, als Object اللّٰه zu suppliren ist, d. h. «zu Jemandes Gunsten Gott anrufen»)⁶⁾. Man ruft *Gott als Richter* an gegen Per-

1) Usd: فَاجِرَةً (viell. فَاجِرَةٌ, Höhlung?); der Zusammenhang erfordert jedoch eher das oben vermuthete Wort; Hud., 72, 21: جَذْرَةٌ. Man nennt solche tödtliche Pusteln auch عَدَسَةٌ, cf. Tab., I, 1340, 10 ff., oder طَاعُونَةٌ, Pestbeulen. An einer solchen stirbt (53) der den Frommen verhasste Statthalter Zijâd; man sagte, sie sei an seinem Finger in Folge des Gebetes des 'Abd Allâh b. 'Omar und seiner frommen Genossen entstanden, die, gegen die Kibla gewendet, Verwünschungen gegen den gottlosen Statthalter aussprachen. Tab., II, 158, unten.

2) Hud: حَبِين. 3) Hud.: الْجَمْرَةُ.

4) Vgl. die feierliche Anrufung im Segen: Genes., 48, 15.

5) Hârit, Mu'all., V. 79. — لَعْنَهُمْ وَدَعَا عَلَيْهِمْ, Tab., I, 1703, 16.

6) Man findet denn auch sowohl bei لـ als auch bei عَلَى die volle Construction, z.B. al-Tirmidî, II, 314, 24. Eine Frau sagt zum Propheten: يَا

رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ خَادِمُكَ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قُلْ اللَّهُمَّ أَكْثَرُ مَالِهِ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ
فَادْعُوا اللَّهَ لَنَا: Jakût, III, 477, 20. 'Ikûd, III, 90, 4 v. u.:

sonen, von denen man Unrecht erleidet; dies ist einer der ältesten Anlässe und eine der primitivsten Formen dessen, was man in alten Zeiten *Gebet* genannt hat¹⁾. «Gott möge zwischen mir und dir richten»²⁾, wie es im A. T. häufig heisst³⁾. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in den die Legende das Unglück Abraha's mit dem in Versform ausgesprochenen Fluche bringt, den 'Ikrima b. 'Âmir gegen ihn schleudert. In demselben wird Gott zur Bestrafung des Frevlers angerufen (لَا هُمْ), diesem jedoch nicht, wie in der Dîsa-Erzählung ein *specielles Uebel*, sondern im *Allgemeinen* Unglück und Verderben angewünscht⁴⁾. Und auch die muhammedanische Legende weiss für den Propheten gegen die ihn in seiner Andacht verhöhnenden ungläubigen Kurejsiten kein wirksameres Mittel zu finden, als dass er gegen die Ka'ba gewendet, Gott gegen sie anruft (لَا عَلَى)

اللَّهُمَّ. Beispiele für Segen und Fluch, welche mit اللّٰهُمَّ eingeleitet sind, bei al-Azraqî, Chron. Mekk., I, 382, 19; 383, 7. Ebenso beginnt auch der Segenspruch des Propheten über die Anşâr beim Graben, B. Manâkıb al-anşâr n°. 9.

1) Dieser Anschauung ist auch das hebräische Wort הַתְפִּלָּה, *Gebet*, entsprungen; es steht unter den semitischen Worten für diesen Begriff vereinzelt. Ich denke, es ist ursprünglich die Anrufung Gottes als *Richter* gegen erlittene Unbill. הַתְפִּלָּה wäre dann eigentlich so viel wie „Gottes Richterspruch für sich fordern, *Gott als Richter* (תְּפִלָּתוֹ) gegen erlittene Unbill *anrufen*“. Daraus hat sich dann der allgemeinere Begriff „*Gebet*“ entwickelt. In den alttestamentl. Gebeten ist dieser Gesichtspunkt, d. h. Gott als Richter anrufen, auch noch in später Zeit vorherrschend. Hiob, 9, 15: לְמַשְׁפָּטִי אֶתְחַנֵּן. Ps. 34, 23; 43, 1; 119, 154. Klagelieder, 3, 59, u. a. m.

2) Vgl. Tab., II, 13, 4 ff., 267, 17. حَدَّ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ, Bâsim le forgeron, ed. Landberg, 28, 4.

3) Oder „er möge Richter sein“. וְהָיָה יְהוָה לִדִּין וְשֹׁפֵט בֵּינִי וּבֵינֶךָ (I. Sam., 24, 15); in diesem Sinne ist Gott בֵּין אֶלְמָנוֹת (Ps. 68, 6), d. h. er sendet Strafen über den Unterdrücker der Wittve, die ihn als Richter gegen ihre Feinde anruft.

4) I. Hišâm 35, 6 ff.

(نفر من قريش), wodurch er — so erzählt die Legende — erreicht, dass die gottlosen Spötter allsogleich entseelt zu Boden stürzen ¹⁾).

Eine mildere Art solcher Herausforderung eines Gottesurtheiles gegen erlittenes Unrecht, aber dem Wesen und auch der äusseren Form nach (Regezverse) mit derselben verwandt, ist die mit der feierlichen Anrufung Gottes sich einleitende öffentliche Klage des Bedrängten gegen den Uebelthäter, in der Weise, dass jener die Leute, denen, als Blutsverwandten oder als Verbündeten, seine Beschützung obliegt ²⁾, gegen erlittenes oder erst befürchtetes Unrecht *im Namen Gottes* zu Hülfe ruft. Ein Specimen solcher Anrufung bietet der in der Moschee von Medîna vor Muhammed erscheinende Chuzâ'ite, der in feierlichen Regezversen, unter Berufung auf Gott, für den von den Kurejsiten erlittenen Friedensbruch die gebührende Ahndung herbeiführen will ³⁾. Der bei solchen feierlichen Anklagen übliche Ausdruck ist نَشَدَ; mit demselben (III. Conj.) wird auch bei feierlichen Eidschwüren derjenige angeredet, den man zur Beeidigung einer Behauptung anhält; man sagt zu ihm: اُنْشِدْكَ بِاللّٰهِ (darauf, ob seine Aussage der Wahrheit entspricht), und er antwortet ۞ اللَّهُمَّ نَعَمْ ⁴⁾. Die

1) B. Magâzî, n°. 7.

2) Tab., I, 1896, 11: اُنْشِدْكَ اللّٰهَ وَالرَّحِمَ.

3) Tab., I, 1621, 11 ff.: لاهُمَّ اَنْتِى نَاشِدُ الْخ. Mit dieser Anrufung auch Chron. Mekk., II, 49, 12, während in der Gamhara, 14, 24, das Gedicht mit يَا رَبَّ anhebt.

4) Tab., I, 1723, 2—9. Dies *Allāhumma na'am* entspricht dem im A. T. in ähnlichen Fällen gesprochenen *Āmén*. اِنْ für نَعَمْ, als Bestätigung des ausgesprochenen Fluches, Ag., I, 9, 15.

älteste Form des Schwures ist aus dem Eidfluch (âla), einer Art von Gottesgericht, hervorgegangen.

Die Scheu vor der Wirkung des Fluches hat denselben als bedingte Selbstverwünschung (für den Fall lügenhafter Aussage oder der Versäumung des Versprechens) zur höchsten Form der Bekräftigung einer Aussage erhoben; vgl. die Liân-Procedur im Korân (Sûra 24, 7).

Im Sittengesetz verschiedener Völker wird demnach in der Reihe der ärgsten Sünden besonders hervorgehoben: Unschuldigen zu fluchen und ihnen durch Worte oder sonstiges Zauberwerk, an deren sicherem Zutreffen man nicht zweifelte, Schaden an Gut und Leben zuzufügen. Die sichere Voraussetzung des unausbleiblichen Effectes des ausgesprochenen Fluches hat das sittliche Gefühl ferner zu der Anschauung geführt, dass sich die Wirkung des ungerichten Fluches an demjenigen kundgebe, der ihn ausspricht, nicht an demjenigen, gegen den er gerichtet war ¹⁾. Denn an irgend einer Stelle muss sich die Wirkung des ausgesprochenen Fluchwortes bewähren. Es schwirrt in der Luft umher — so wörtlich hat man sich die Sache vorgestellt —, bis es irgendwo niedergeht. Es ist interessant, zu beobachten, dass gegen die Lehre von Prov., 26, 2, wonach der «unverdiente Fluch ²⁾ nicht trifft» (לֹא תִבֵּן) die Randlesart opponirt, welche auch einem solchen Fluche die Wirkung zuschreibt, dass er denjenigen treffe, der ihn

1) Aus Plutarch (Vita Crassi, 16) erfahren wir, dass nach dem Glauben der Römer gewisse, in Begleitung von Weihrauch- und Trankopfer ausgesprochene geheime und uralte Verwünschungen, bei welchen man „furchtbare und scheussliche Gottheiten namentlich anrief“, die Kraft hatten, dass Keiner, der damit belegt ward, ihnen entrinnen konnte, zugleich aber auch derjenige, welcher von ihnen Gebrauch machte, unglücklich wurde.

2) Dagegen heisst es wieder im Talmud Bab., Makkôth fol. 11a, dass der Fluch des Weisen in jedem Falle wirksam sei, selbst wenn er sich gegen einen Unschuldigen gerichtet hätte (קללת חכם אפילו בחנם היא באה).

ausgesprochen (ל' ו') und dass die LXX z. St. die Erklärung im Sinne der Textlesart durch die Hinzufügung eines Wortes nachdrücklich kräftigen zu wollen scheint: οὕτως ἀρὰ ματαία οὐκ ἐπελεύσεται οὐδενί. Dies letzte Wort ist dem Texte nicht ohne Absicht hinzugefügt.

Im Islâm hat man die Wirkung des ungerechten Fluches im Sinne der Anschauung angedroht, die in der Randlesart zum Ausdruck kommt: مَنْ لَعَنَ شَيْئًا لَيْسَ بِأَهْلِهِ¹⁾, und daraus wird die Angst erklärlich, die Jedermann davor empfindet, einen Fluch in aller Form deutlich auszusprechen. Statt die Person zu *nennen*, welche man mit einem Fluche oder bösen Wunsche belegt, nimmt man Zuflucht zu Formeln, bei welchen das Object des Fluches unbestimmt gelassen wird, wie z.B. لَعَنَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ²⁾ «Gott möge den Entfernten verfluchen»³⁾ — (diese Formel findet sich auch bei nicht ernsten, in humoristischem Sinne gemeinten Selbstverwünschungen)⁴⁾, — oder man bedient sich anderer, synonymen Redensarten⁴⁾, denen die Absicht ge-

1) Usd al-gâba, I, 95. Vgl. Dam. s. v. ناقة, II, 393. S. Excuse und Anmerkungen, III.

2) Auch in einem Hadîf bei al-Bazzâr, Zurk., III, 52, 7: تَعَسَّ الْأَبْعَدُ;

vgl. I. Hisâm, 401, 16. Die Mutter des Zamachsarî, der als Kind den Fuss eines kleinen Vogels beschädigt hatte, zürnt dem Sohn mit dem Worten:

قطع الله رجل الأبعد كما الخ. Dam. s. v. عصفور II, 143 (aus I. Chall).

3) Oder bei Behauptungen, deren Wahrheit man von sich ablehnen möchte; so z. B. sagt Muḥammed, der nicht um alle Welt als Dichter angesehen wer-

den möchte, von sich selbst: أن الأبعد لشاعر أو مجنون, Tab., I, 1150, 10. Noch häufiger in volksthümlichen Texten; um den Ernst des Talâk-

Schwures abzuschwächen, sagt der Schwörende: على البعيد الطلاق, Tausend u. eine Nacht (ed. Bâlâk, 1279), II, 197, 8, u. a. m.

4) Die Lexica verzeichnen: أَبْعَدَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ Asâs al-balâga, I, 37, 21.

كَتَبَ اللَّهُ الْأَبْعَدَ لِفِيهِ, LA., بعد, IV, 58.

meinsam ist, einen unbilligen Fluch möglichst zu vermeiden. Dahin gehört auch die Gewohnheit, statt *bestimmter* Dinge, die man Jemandem anwünschen möchte, mit Umgehung der überlieferten Nomenclatur der Verwünschungen (wie قبح I. oder II. ¹⁾, لعن ²⁾, لحا ³⁾, خَيَّبَ ⁴⁾, أَخْزَى, أَخْفَر ⁵⁾, immer mit der Person des Verfluchten als Object, oder ... في الله ⁶⁾, رَمَاهُ الله في ... ⁷⁾ أَبْعَدَهُ اللهُ u. a. m. ⁸⁾), in euphemistischer Weise ganz allgemein gehaltene Ausdrücke zu benutzen. Mit besonderer Vorliebe sagt man in solchen Fällen bloss: «Gott möge thun» ⁹⁾; dabei wird man an das biblische כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָה

1) Den dieser Fluch trifft, ist مَقْبُوح (al-Chansâ', ed. Bejrût, 3, 8), oder ان رجلا نال من عائشة عند مَقْبُوح, Usd al-gâba, V, 503, ult.: عمار بن ياسر فقال اغرب مقبوحا منبوحا أتؤذى حبيبة رسول الله.

2) Beides zusammen: قَبَّحَ اللهُ ثُمَّ تَنَّى بِلَعْنِ, Ag., IX, 165, penult.

3) Al-Farazdak wendet einmal wegen eines kräftigen Wortspiels ein Synonym von لحا an: قَشَرَ الْإِلَهَ بَنَى قُشَيْرَ, Ag., XIX, 28, penult.

4) خَيَّبَكُمْ اللهُ, I. Hisâm, 326, 13.

5) Ibid., 35, 6. 8.

6) Nâb., 16, 9. 7) Muslim, III, 333, 15: أَبْعَدَ اللهُ الْيَهُودِيَّةَ.

8) Z. B. Korân, 47, 9 تَعَسَّأَ, oder das Verdorren der Hand (ib. 111, 1),

daher auch im Selbstfluch شَلَّتْ يَمِينِي. Ag., IX, 17, 13; X, 8, 16; XXI, 192, 16; vgl. Ps. 137, 5; Verdorren der Finger, Ham. 69. — Ueber alte Fluchformeln s. Excuse und Anmerkungen, IV.

9) Vgl. besonders Ag., XX, 106, 17 ff, passim. Tab., II, 1059, 11; III, 556, 8. — فعل besonders von der Erfüllung einer Verwünschung durch Gott, Chiz. ad. I, 136. Auch in gewöhnlichen Drohungen lässt man durch den blossen Spruch: „Ich werde thun“ die Strenge eines zu gewärtigenden Strafgerichtes ahnen, wie z. B. Tab., I, 852, 2: لَتَأْتِيَنِي بِهِمْ أَوْ لَأَفْعَلَنَّ وَلَا أَفْعَلَنَّ.

وَأَلَّا فَعَلْتُ وَفَعَلْتُ, لَأَفْعَلَنَّ بِكَ وَلَا أَفْعَلَنَّ, oder Perf.: فَعَلْتُ, Ag., VII, 73, 7. Jedoch auch als *ibham* guter Leistungen und Belohnungen wird dieselbe Phrase verwandt, Tab., III, 235, 3, nach der Aufzählung einer Reihe von Versprechungen: وَيَفْعَلُ بِكَ وَيَفْعَلُ.

וכה יוסף (II. Sam., 3, 9. Ruth., 1, 17, u. a. m.) erinnert. Um so fester wurzelt der aus alter Zeit ererbte Glaube von der sichern Wirkung des Fluches, der vom Munde von Personen ausgeht, die hierzu besonders geeignet sind, zumal wenn damit Personen belegt werden, die den Fluch — der in diesem Sinne als die höchste Strafe betrachtet wird ¹⁾ — verdient haben. Da Muhammed den Arabern zunächst unter dem Gesichtspunkt des Kâhin als bevorzugte Person galt, konnten sie vom Propheten auch die Verfluchung des feindlichen Stammes verlangen. Die religiöse Ueberlieferung lässt ihn eine solche Zumuthung freilich mit der Erklärung zurückweisen, dass er von Gott nicht als «Flucher» gesandt worden sei ²⁾. Auch darin wollte er weder dem Kâhin, noch — wie wir gleich sehen werden — dem Šâ'ir des Heidenthums als ähnlich betrachtet werden ³⁾.

IV.

Die Voraussetzung der Wirkung des von den Dichtern ausgesprochenen *Higâ'* war auf *den* Glauben der Araber gegründet, dass diese Menschen *nicht aus sich selbst* sprechen, sondern dass höhere Mächte sich in ihrer Rede offenbaren ⁴⁾. Im ursprünglichen *Higâ'* tritt also der Dichter mit

1) B. Hudûd, n°. 5.

2) Usd al-gâba, IV, 236: فيل للنبي صلعم العن بنى عامر قل له لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا. Der Prophet sagt: لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا. أبعت لعانا. al-Ta'âlibî, Syntagma, ed. Valetton, 9, 7.

3) Vgl. B. Adab, n°. 37: لم يكن النبي صلعم سبابا ولا فحاشا ولا لعانا.

4) Der Dichter ist der ^{مؤدى} قائل; der eigentliche قائل des Gedichtes ist der *Ginn*. Gamhara, 31, 17.

der Zauberkraft seines von den Ginnen inspirierten Wortes auf. Dies ist der eigentliche Ausgangspunkt des Higâ'. In der arabischen Literatur ist uns kein Specimen desselben aus jener alten Zeit erhalten. Wohl aber besitzen wir ein Document aus einem nah verwandten Kreise; dasselbe vermag den ältern Charakter dieses Brauches auch auf arabischem Gebiete zu beleuchten.

Als das nachweisbar älteste Higâ'-Document können wir nämlich ein alttestamentliches Stück betrachten, das zugleich den *ursprünglichen* Charakter und die *ursprüngliche* Bestimmung *der gegen den Feind gerichteten Schmähsprüche* sowie die Volksanschauung aufweist, aus welcher die Higâ'-Sitte emporgewachsen ist. Wir meinen: *die Sprüche des Bileâm*. Hinsichtlich der Belehrung, die aus denselben für das Verständniss des Higâ' zu schöpfen ist, ist die genaue Entscheidung der Frage nach der Abfassungszeit und Quellscheidung der in der biblischen Literatur als Bileâm-Sprüche überlieferten Texte nicht von wesentlichem Einfluss. Jedenfalls liegt denselben die Kenntniss der Thatsache zu Grunde, dass in den kriegerischen Beziehungen der Stämme das Kampfesmittel, welches in allen Versionen der Kernpunkt der Bâlâk-Bileâm-Episode ist, zur Anwendung kam. Die Erzählung und Richtung der besonderen Einzelheiten, sowie die textliche Fassung der Sprüche selbst (in denen sich ja zum Theil Beziehungen auf sehr späte Ereignisse der israelitischen Geschichte finden), nimmt je nach der Zeit ihrer schriftlichen Abfassung und je nach dem Kreise, aus welchem sie hervorgegangen, sowie den nationalen und religiösen Zwecken der Verfasser, verschiedene Gestaltung an. Allen Gestaltungen liegt die gemeinsame Voraussetzung der in jenen Ländern geltenden Sitte zu Grunde, in der Bekämpfung des Feindes die Hilfe von Leuten zu verwenden, in denen man die persönliche Be-

gabung vermuthet, durch Zaubersprüche dem Feinde Verderben zuzufügen. «So komm nun und verfluche mir dieses Volk . . . vielleicht kann ich ihm dann eine Niederlage beibringen . . . ich weiss ja, wen du segnest, der bleibt gesegnet, und wem du fluchst, der bleibt verflucht» (Num., 22, 6). Und dies umso sicherer, als die mit Zauberkraft begabte Person im Ansehen steht, oder mindestens sich selbst den Anschein giebt, als ob Gott selbst es sei, der ihr die Sprüche «in den Mund giebt» ¹⁾, indem sie durch zauberische Mittel (*Kesâmîm*) den Verkehr mit Gott herbeiführt.

In diesem Kreise begegnet uns noch aus viel späterer Zeit dieselbe Anschauung und sie führt zu demselben Vorgange, zu dem nach der biblischen Ueberlieferung der Moabiterkönig Bâlâk sich den ihm gefährlich scheinenden Israeliten gegenüber entschlossen hatte.

Josephus Flavius berichtet darüber (Archæolog., XXIV, Cap. II, 11) unter den Ereignissen des Bruderkrieges zwischen den beiden Hasmonäern Hyrkan und Aristobul. Die zumeist aus Leuten des Araberfürsten Aretas bestehenden Truppen des Hyrkan lassen den «gerechten und gottliebenden» Mann, Onias, der zur Zeit der Dürre durch sein Gebet Regen bewirken konnte, ins Lager herbeiholen und wollen ihn zwingen, gegen die Feinde Flüche zu schleudern (*ἵν' οὕτως ἀρὰς θῇ κατὰ Ἀριστοβούλου καὶ τῶν συστασιαστῶν αὐτοῦ*). Wer durch sein Gebet Regen hervorbringen kann — dachten sie —, dessen Worte müssen die Kraft haben, dem Feinde zu schaden. Auch in dieser Nachricht soll der Fluch des Gottesmannes im Kriege als Mittel zur Schwächung des Feindes dienen.

1) Man war ja auch sonst geneigt, zu glauben oder zu befürchten, dass Segen und Fluch im Munde der Menschen durch göttliche Eingebung hervorgerufen seien. II. Sam., 16, 10—11: יְהוָה אָמַר לוֹ קִלְלֵ אֶת דָּוִד.

Es ist immerhin merkwürdig, dass unter den mannigfachen feindlichen Beziehungen Israels zu den Völkern östlich und westlich des Jordan nur aus seinem Verhältniss zu Mō'âbh sich die Ueberlieferung der Anschauung erhalten hat, dass das feindliche Volk den Gegnern durch Schmäh- oder Zaubersprüche beikommen wollte, und dass sich die hebräischen Urbilder des Higâ' nur in der literarischen Darstellung der Beziehungen dieser beiden Völker erhalten haben. Der Spruch der Mōselîm — d. h. der Verfasser von Spottgedichten ¹⁾ — (Num., 21, 27 ff.) ist der Rest von altem hebräischen Higâ' gegen Mō'âbh. Auch sonst zeigt uns die Literatur, dass das Higâ', sowie dies später bei den Arabern hervortritt, auch bei den alten Hebräern Gegenstand mündlicher Ueberlieferung und Festhaltung im Volke war; man citirte es, berief sich darauf, schöpfte daraus, so oft sich Gelegenheit bot, demselben feindlichen Stamme in späteren Zeiten entgegenzutreten. Der Verfasser von Jesaias 15. 16 beruft sich darauf, dass er in den Sprüchen gegen Mō'âbh alte Gottesprüche reproducirt (16, 13), und die oben angeführten Worte der Mōselîm kehren bei Jeremias 48, welcher jene Urkunde wohl auch aus älterer Ueberlieferung geschöpft hatte, wieder.

V.

Solche Anfänge werden es gewesen sein, aus denen sich das arabische Higâ', sowie auch die bei anderen Völkern

1) Kuenen-Matthes, Hist. krit. Einleit. in die Bücher d. A. T. (deutsche Uebers.), III, 10, oben. Robertson-Smith, Old Testament in the Jewish Church², 327: „reciters of sarcastic verses“. Vgl. Ewald, Die Dichter des Alten Bundes², I, I, 60, über מְשִׁילִים als *Spottlied*. Im Assyrischen hat *muššulu* die Bedeutung: *verhöhn* (H. Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, 179).

vor dem Kampfe häufig zu findenden Schmähsprüche entwickelt haben. Die älteste Stufe, auf welcher wir ihre weitere Fortentwicklung aus der Literatur kennen, knüpft an jene Anfänge an. Schon in alten Zeiten ist aus dem gegen den feindlichen Stamm gerichteten Zauberspruch des Šâ'ir der Schmähvers des Dichters geworden, der den Beruf hatte, nicht so sehr den Feind durch das kräftige Wort zu vernichten, als ihn mit spitziger Rede zu verhöhnen und der Schmach preiszugeben ¹⁾. Aus dem gegenseitigen Wettfluchen der Zauberer wird das gegen einander gerichtete Lästern der Dichter, das aber auch auf dieser Stufe noch vielfach die Spuren der alten Richtung solcher Sprüche (Fluchformeln) aufweist ²⁾.

Aber auch in anderen Momenten offenbart sich noch im Ausgange des Heidenthumes die feierliche Bedeutung, die man dem Higâ' des Šâ'ir zuerkannt hatte. Es war kein blosses Recitiren von Spottgedichten, als welches es sich in späterer Zeit darstellt, der Ausdruck des Rivalität zwischen Stämmen oder Personen. Es scheint, dass zu jener Zeit das Higâ' noch als Ahndung für begangenen Frevel galt, wie der Fluch ³⁾.

Und noch aus den Erinnerungen einer spätern Generation lassen sich Reste der alten Anschauung herauserkennen, die man als Anlass der Verhöhnung der Higâ'-Sitte benutzen konnte. So fragt Jemand den Farazdaq in Medîna, ob es denn wahr sei, dass seinem Higâ' die Wirkung innewohne, dass in Folge desselben das Pferd, oder ein Kind desjenigen, gegen den das Higâ' gerichtet ist, oder

1) Eine hebräische Analogie bietet hier besonders das וַיִּקְרָא vor Beginn des thatsächlichen Kampfes (I Sam., 17, 10; II Sam., 21, 21; 23, 9).

2) Z. B. Imrk., 57, 1. 2. Nâb., App., 41, 2 = Ag., IX, 165, penult.

3) Tarafa, 4, 75 (= Mu'allaka 76, Arn.) auf einer Linie stehend mit طرد der Ausschlüssung aus dem Stamme; vgl. oben 33.

auch dieser selbst, unfehlbar stürbe ¹⁾). Es ist dies eine ironische Bemerkung, die darauf hinweist, dass in der Furcht der Araber vor dem Higâ' noch ein latenter Rest von jenen alten Anschauungen schlummerte, die den Higâ'-Sprüchen auch üble Wirkungen auf Person und Familie des Besprochenen zumutheten ²⁾).

Diesen Anschauungen entspricht auch die Thatsache, dass das Higâ' in alter Zeit auch durch die äusseren Umstände, unter welchen der Šâ'ir dasselbe vorbrachte, sich von der Recitation gewöhnlicher Gedichte unterschied. Das Higâ' wird vielmehr als eine mit bestimmten Formalitäten ³⁾ verbundene ceremonielle Handlung dargestellt. Nach der vereinzelter Mittheilung eines Philologen haben wir bei anderer Gelegenheit ⁴⁾ ganz kurz auf den Bericht hingewiesen, wonach der Dichter, der sich anschickte, die Schmähung zu sprechen, «bloss eine Seite seines Haupthaars salbte, seinen Mantel schlaff herabhängen liess, und nur einen Fuss mit der Sandale versah», eine Reihe von symbolischen Handlungen ⁵⁾, über deren Bedeutung wir jetzt nicht

1) 'Ikḍ, II, 155, unten.

2) Man sagte in alter Zeit vom Higâ' *«dass es nichts schont und nichts übrig lässt»* (لا تُبْقِي ولا تَدْر), Zuh., 7, 6); dies bezieht sich allerdings

bereits im Munde Zuhejr's auf die Reputation (أَعْرَاض, al-A'lam, ed. Landberg, 134, V. 5) des Stammes. Jedoch, als man im höheren Alterthum das Higâ' mit solchen Attributen charakterisirte, wird man darunter noch etwas Anderes als *moralische* Schädigung oder Vernichtung verstanden haben.

3) Auch die مِبَاهِلَة (s. oben, S. 32) scheint in einer bestimmten Stellung (nämlich der hockenden, جَثَا) geschehen zu sein; eine Erinnerung daran bei

al-Ja'kūbī, II, 91, 9: جَثَا كَمَا تَجْتَوِ النَّبِيُّونَ لِلْمِبَاهِلَةِ. In anderen Berichten über den Verkehr des Propheten mit den Negrân-Leuten fehlt dies Detail.

4) Al-Ḥutej'a, Einleitung, 5, Anm. 5.

5) Symbolische Handlungen werden mit der Kleidung auch sonst geübt.

Bei dem Ṣalât al-istiskâ' wandte der Prophet seinen Mantel um (قَلَبَ) oder

mehr gut Rechenschaft geben können, deren Verständniss jedoch durch Beibringung von Parallelen aus weiteren Kreisen gefördert werden könnte. Andererseits kann die Absicht einiger von Muhammed erlassener Kleidungsverbote, über deren eigentliche Ursache man im Unklaren ist, im Zusammenhange mit jenen alten heidnischen Gewohnheiten verständlicher werden. Wir werden hier sehen, dass einige in diese Gruppe gehörige Verbote mit der Bestrebung im Zusammenhange stehen, die mit den Stammesfehden der heidnischen Araber verbundenen Bräuche aus dem Islâm zu verbannen ¹⁾. Von diesem Gesichtspunkte aus haben die betreffenden Ḥadîṭ-Daten besondern Werth für unsere Untersuchungen; sie bekräftigen die Thatsächlichkeit der aus anderen Quellen geschöpften Berichte über die Formalitäten beim Higâ'.

Zunächst das Schuhsymbol. Das Ausziehen des einen Schuhs ²⁾ begegnet uns noch in späterer Zeit als Symbol der Aufhebung des Treue-Eides ³⁾. Wenn man einen Herrscher, dem man früher den Eid der Treue geleistet hatte, des Thrones für verlustig erklärte, so pflegte man in feierlicher Versammlung einen Schuh vom Fusse abzuwerfen, um anzuzeigen, dass der Entthronte von der Herrschaft

حول رداءه, B., Istisḳā', n°. 3) und die Sunna verlangt, dass die ganze Gemeinde während des Regengebets mit umgewandtem Mantel sitze (Muwaṭṭa', I, 344). Vgl. über das Umwenden der Kleider, Wellhausen, Heidenthum, 156, unten.

1) Vgl. Muh. Studien, I, 57 ff.

2) Zu dem althebräischen Rechtsbrauch Ruth, 4, 7 (Ausziehen des Schuhs als Symbol der Besitzübertragung) findet man eine arabische Analogie bei Burton, The Land of Midian, II, 197.

3) Nach Th. W. Juynboll's unlängst ausgesprochener Vermuthung (Over het historische verband etc., Leiden, 1894, S. 34) wies ^{خلع} خلع als Name einer Art der Ehescheidung darauf hin, dass das symbolische Ausziehen des Schuhs (oder eines anderen Kleidungsstückes) bei den alten Arabern bei Eheauflösungen im Gebrauche war. Es ist jedoch mit diesem Ausdruck sicher die Lossagung *der eigenen Person*, nicht die Trennung von einem Gegenstande, gemeint.

ebenso entblösst werde, wie es der Fuss vom Schuhe wurde ¹⁾. Ausser dem Schuh werden zur selben feierlichen Erklärung auch andere Kleidungsstücke verwandt; die Kopfbekleidung ²⁾, der Leibrock u.a. m. Als die Medînenser Jezîd I. der Chalîfenwürde für verlustig erklärten, da lagen in der Moschee, in der diese Absetzung verkündet wurde, die verschiedensten Kleidungsstücke herum, welche die Anwesenden bei dieser feierlichen Erklärung abgeworfen hatten ³⁾. Wenn jemand die Leute, die ihm früher gehuldigt hatten, des ihm geleisteten Treue-Eides *selbst* entband, so vollzog er selbst eine solche symbolische Lossagung. So zieht Muhammed b. Gâ'far (i. J. 201) in feierlicher Versammlung seinen Ring vom Finger, um anzuzeigen: «Ich entsage dem Huldigungseide, den ihr mir geleistet, so wie ich diesen Ring von meinem Finger ziehe; und ich bin geworden wie ein jeder andere (gewöhnliche) Muslim» ⁴⁾.

Es ist kaum anzunehmen, dass das Ausziehen des einen Schuhes beim Higâ' mit der hier erwähnten Uebung, für welche ausser dem Schuh jedes andere Kleidungsstück verwandt werden konnte, in Zusammenhang stehe. Die

1) Vgl. Zeitschrift für Völkerpsychologie, XVI, 381.

2) Hingegen dient das Abnehmen der 'Imâma vom Haupte des Statthalters Châlid b. al-Welîd als Zeichen seiner Amtsentsetzung durch 'Omar I. Tab..

I, 2148, 17: *انزع عمامته عن رأسه*; vgl. 2149, 7.

3) Ag., I, 12, unten: *فقال عبد الله بن ابي عمرو بن حفص بن المغيرة المخزومي خلعتُ يزيد كما خلعتُ عمامتي ونزعها عن رأسه . . . وقال آخر خلعتُه كما خلعت نعلِي وقال آخر خلعتُه كما خلعت ثوبي وقال آخر خلعتُه كما خلعت خفي حتى كثرت العمام والنعال والخفاف واظهروا البراعة منه*.

4) Tab., III, 994, 12 ff.

Zugehörigkeit jener Sitte zu einer Gruppe von Bräuchen des Heidenthums zeigt folgende Thatsache.

Im Hadît wird mit besonderm Nachdruck verboten, dass Jemand nur an einem Fuss die Sandale trage; man möge entweder beide Füße damit versehen, oder beide davon ent-

blößen: *عن ابى هريرة ان رسول الله صلعم قل لا يَمْشِيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُنْعَلَهُمَا جَمِيعًا أَوْ لِيُخْفِيَهُمَا جَمِيعًا* ¹⁾

Die Nachricht stammt von Abû Hurejra, dem man schon in älterer Zeit nicht Alles glaubte, was er vom Propheten gehört zu haben vorgab ²⁾. Wie viel Gewicht er aber auf die soeben angeführte Nachricht legte, ersieht man aus einer Mittheilung des Abû Razîn: «Abû Hurejra trat zu uns heraus, schlug mit seiner Hand nach der Stirn und sagte: Ihr munkelt wohl, dass ich Lügenhaftes im Namen des Propheten mitzutheilen pflege, damit *ihr* auf den rechten Weg geleitet werdet, während *ich* dabei auf dem schlechten Wege bin ³⁾; fürwahr ich bezeuge, vom Propheten gehört zu haben: Wenn Jemandem von euch der Riemen der einen Sandale zerreisst, so möge er die andere nicht am Fusse behalten, bis er nicht jene in Ordnung gebracht ⁴⁾.

1) Muwatta', IV, 109. B. Libâs, n°. 40. Ibn Mâga, 266.

2) Vgl. Muh. Stud., II, 49, Anm. 4.

3) D. h. dass ich an sich heilsame Lehren zu euerem Wohl ersinne und dabei die Sünde begehe, den Namen des Propheten dazuzulügen, also einen guten Zweck mit lügnerischen Mitteln anstrebe.

4) Nur bei Muslim, IV, 440: *عن ابى الرزین قال خرج الينا ابو*

هريرة ف ضرب بيده على جبهته فقال ألا انكم تحدثون انى اكذب على رسول الله لتتهندوا وأضلّ ألا وانى أشهد لسمعت رسول الله صلعم يقول اذا انقطع شسع أحدكم فلا يمشى فى الأخرى حتى يصلحها.

Es wäre selbst bei der Kleinigkeitskrämerei des muhammedanischen Gesetzes kaum denkbar, dass man ein so unbedeutendes Moment der Kleiderordnung mit so viel Emphase vorgetragen hätte, wenn dasselbe nicht durch seinen Zusammenhang mit einem dem Islâm verhassten Kreise von Ideen und Bräuchen einer so nachdrücklichen Verpönung würdig gehalten worden wäre. Die Ursache der Wichtigkeit, die jenem Verbote im Ḥadîṭ beigelegt wird, ist in dem grossen religiösen Interesse zu suchen, das man daran hatte, die Gewohnheiten des Heidenthums mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Bekenner des Islâm sollte niemals so bekleidet erscheinen, wie es der heidnische Araber beim Higâ' war, welches der Prophet strenge verpönte; auch die letzte Reminiscenz daran sollte im äussern Auftreten des Muslim vollends verschwinden. Die muhammedanischen Ḥadîṭ-Erklärer, die keine Ahnung von jener heidnischen Gewohnheit hatten, waren nicht im Stande, diese Beziehung zu errathen; dieselbe scheint in der Ueberlieferung sich zu der allgemeinen Anschauung verflüchtigt zu haben, dass die Beschuhung nur eines Fusses die Kleidungsart des Šejtân sei: ¹⁾ رقى الشيطان.

Aber es ist ausserdem noch zu bemerken, dass jene heidnische Sitte bei den alten Arabern nicht vereinzelt vorkam. Wir werden angeregt, dem Brauch den Araber, beim Higâ' nur einen Fuss zu bekleiden, seinem weitem Zusammenhange nach zu erfassen, wenn wir aus einem Fragment des Euripides (ed. Nauck, 534) erfahren ²⁾, dass die

1) Al-Zurkânî, z. St., und al-Kastallânî, VIII, 501. Die Commentatoren führen ausserdem blosse Bequemlichkeitsrücksichten, Furcht vor leichterem Straucheln u. s. w. als Ursachen des Verbotes an; dies Alles kann gar nicht in Betracht kommen.

2) Vgl. Sartori, Der Schuh im Volksglauben, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, IV, 51.

Aetoler bei kriegerischen Unternehmungen den linken Fuss unbeschuh't zu lassen pflegten. Es wäre sehr erwünscht, wenn wir von Seiten der Folkloristen weitere Aufschlüsse über die Verbreitung ähnlicher Bräuche erhalten würden. Dadurch würde möglicher Weise auch die innere Bedeutung der symbolischen Handlung ¹⁾ dem Verständnisse näher gerückt werden.

Viel mehr Anhaltspunkte, als uns für die eben erwähnte Art der Fussbekleidung die arabische Literatur selbst bietet, gewinnen wir aus derselben für die andere Aeusserlichkeit des Higâ'.

Das schlaffe Herabhängenlassen des Izâr ist Zeichen des Zornes und der Rachbegierde. Dafür steht uns in der arabischen Literatur eine Reihe von Beispielen zur Verfügung. Als der asaditische Häuptling Kubejda dem durch den Mord seines Vaters getroffenen Imru' ul-Kejs die Hülfe seines Stammes in der Blutrache für den Getödteten zusagt, bietet er ihm an, «zu warten, bis die trächtigen (Kamele) geworfen haben; dann werden *wir die Mäntel herabhängen lassen* und Tücher an die Fahnen heften» ²⁾. Die sich zum Kampfe anschicken, werden von 'Udejl (st. 70) bezeichnet als solche, «welche den Mantel schlaff herabhängen lassen; wenn sie ziehen, sind sie als ob sie Ginnen von Gail oder Teufel wären» ³⁾. Wenn man Jemand seinen Mantel nachschleppen sieht, so vermuthet man, dass er

1) Auch ominöse Bedeutung scheint man mit dem Ausziehen der Schuhe verbunden zu haben. Tab., I, 1223, unten. I. Hisâm, 301, 7 (beide Schuhe).

2) Ag., VIII, 76, 4: حتى تضع الحوامل فئسدة الازر ونعقد
الخمر فوق الرايات.

3) Ag., XX, 17, 4 v. u.:

معى كل مسترخى الازر كاته * اذا ما مشى من جن غيل وعبقرا

auf Böses sinnt ¹⁾. Ich möchte mit den Kleidungsgebräuchen bei der Herausforderung und dem Higâ' eine in der alten Literatur öfters erwähnte Art, das Oberkleid zu tragen, in Verbindung bringen: nämlich das in vielfach widersprechender Weise erklärte ²⁾ اشتمال الصماء. Unter den verschiedenen Erklärungen dieses schwierigen Ausdrucks beansprucht, mit Rücksicht auf die oben in Betracht gezogenen Daten, unsere Aufmerksamkeit die Angabe des Buchârî, nach welcher unter *al-šammâ'* zu verstehen sei: ان يجعل ثوبه على أحد عاتقيه فيبدو أحد شقيه ليس «dass man das Kleid um die eine Schulter hüllt, sodass dann die andere Seite vollends unbedeckt bleibt» ³⁾. Dies ist ungefähr die Art, wie derjenige, der sich zum Higâ' anschickt, sein Izâr umnahm. Dass aber das *istimâl al-šammâ'* in diesen Kreis der altarabischen Bräuche gehörte, folgt aus einer aus heidnischer Zeit überlieferten Nachricht über den Kampf der Aus und Chazrağ (Jaum Bu'ât). Da heisst es, dass Ḥaḍîr al-katâ'ib al-Ašhalî, welcher die Aus-Leute zum Kampfe anfachte, vor ihnen sass: «in seinen Mantel nach der Šammâ'-Art gehüllt» ⁴⁾. Dies galt also als das Zeichen (vielleicht Symbol) kriegerischer Absicht. Es liegt nach alledem nahe, zu vermuthen, dass zwischen dieser Šammâ'-

1) Ein bemerkenswerthes Beispiel: Mejd., II, 30, 15. [Vgl. jetzt auch Journ. asiat. 1894, II, 391, note 3].

2) S. die Erklärungen bei LA, s. v. صم, XV, 239. Ag., XVIII, 134, 9:

واشتمال الصماء ان يرتّ فضلة ثوبه على عضده اليمنى.

3) Kitâb al-libâs, n°. 20. Diese Art der Bekleidung wird auch im B. Šalât, n°. 4, als speciell während des Gebetes unzulässig erklärt; die Benennung *šammâ'* wird jedoch dabei nicht erwähnt; der Gegensatz der verbotenen Bekleidungsart wird an dieser Stelle als منكبيه bezeichnet.

4) Ag., XV, 163, 15.

Kleidung und dem Kampfeswesen der alten Araber irgend ein Zusammenhang obwalte.

Vom diesem Gesichtspunkte aus ist es nun auch von Bedeutung, dass nach der Ueberlieferung Muhammed seinen Gläubigen streng verbietet, sich nach der *Ṣammâ'*-Art zu kleiden (نهى النبي صلعم وان يشتمل الصماء).¹⁾ Der Grund dieses Verbotes wird wohl nicht mit den Theologen in der Schicklichkeitsrücksicht zu finden sein, dass in Folge dieser Art der Umhüllung die *'Aura* sichtbar werden könnte, sondern vielmehr auch in diesem Falle in dem Umstande, dass die *Ṣammâ'* im Heidenthume in besonderer Beziehung zu den Stammesfehden stand. Allerdings müssen wir gestehen, den Zusammenhang zwischen der Benennung «die taube Umhüllung» und dieser Kleidungsart nicht ergründen zu können. Die Thatsache, dass die Philologen des III. Jahrhunderts die widersprechendsten Angaben darüber machen, was unter der *Ṣammâ'*-Umhüllung zu verstehen sei (in besserem Einklange mit der Benennung «taub» meinen einige, man verstehe darunter die vollständige Einhüllung des Oberkörpers, durch welche die Hände völlig unsichtbar und unfrei werden)²⁾, weist schon an sich darauf hin, dass man es nicht mit einer actuellen³⁾ Kleidungsart zu thun habe, sondern mit einer Gewohnheit des Alterthumes, über deren Natur zur Zeit, als jene überlieferten Texte Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung

1) B. Ṣalât, n°. 10. Ṣaum, n°. 66. Libâs, l. c.; vgl. Bujât', n°. 62. Muslim, IV, 440. Al-Tirmidî, I, 326.

2) Glosse zu Ibn Mâga, 263, oben: قل ابن قتيبة سميت صماء لأنها
سد المنافذ كلها كالصخرة الصماء التي ليس فيها خرق ولا صدع.

3) Ibn Chaldûn (Histoire des Berbères, I, 106) sagt von der Kleidungsart der Berbervölker: ويشتملون الصماء بالأكسية المعلمة, giebt aber keine nähere Bestimmung.

wurden, bereits keine sichere Klarheit mehr vorhanden war.

Nicht nebensächlich ist eine gelegentliche Mittheilung aus dem II. Jhd., in welcher, wie es den Anschein hat, alte Higâ'-Sitte travestirt wird, aus welcher man jedoch auf die Sitten schliessen kann, welche dabei Gegenstand der spasshaften Darstellung sind. Wir meinen die ins Einzelne gehende Schilderung des gegenseitigen Higâ' der beiden Regez-Dichter Al-^ʿAggâg und Abû-l-Naǧm (st. 130). Ersterer hatte gegen den Rabîʿa-Stamm vor einer grossen Volksversammlung Spottverse recitirt. Darauf stachelt ein Mann von den Bekr b. Wâ'il den Abû-l-Naǧm an, die Ehre des Stammes zu vertheidigen. «Der Dichter liess ein in der Mühle verwandtes ¹⁾ Kamel (جمل طحانة) herbeiholen, das mit Pech vollauf beschmiert war ²⁾. Dann nahm er ein Beinkleid, steckte ein Bein hinein, mit dem Reste des Kleides umhüllte er sich» ³⁾. So erschien er in der Versammlung, um den ^ʿAggâg herauszufordern. Abû-l-Naǧm will hier den aus dem alten feierlichen Higâ' bekannten Brauch, die Kleidung in ungewohnter Weise zu verändern, in humoristischer Weise zur Darstellung bringen. Nur der halbe Körper ist bedeckt; die andere Hälfte bleibt unverhüllt: dies scheint allen hier zusammengestellten Schilderungen gemeinsam zu sein.

Für den Brauch, beim Higâ' nur die eine Seite des Hauptes zu salben, entrathen wir der einschlägigen Parallelen. Hingegen kann auf ein anderes, mit den Schmäh-

1) Dies ist wohl auch die Bedeutung des حصان طحان in dem bei Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, (5, Anm. Z. 4) mitgetheilten Kinderliede. Das Pferd soll damit als Schindmähre verspottet werden. Stumme übersetzt: „du loser Strick“.

2) S. zu Huṭej'a, 23, 13.

3) Ag., IX, 78, unten.

sprüchen zusammenhängendes äusserliches Moment hingewiesen werden.

Ob bereits in der Zeit des Heidenthums, gleichwie der Eid ¹⁾, auch der Ausspruch des Segens ²⁾ von einem bestimmten Gestus begleitet war, können wir aus der Literatur nicht erfahren. Bei der Verwünschung jedoch war dies sicherlich der Fall. Wie die Benennung *al-sabbāba* für den *Zeigefinger* (d. h. Schmähfinger) ³⁾ zeigt, wurde bei der Verwünschung ⁴⁾ (سَبَّ) dieser Finger in besonderer Weise verwendet, und wenn einmal berichtet wird, dass ein Araber vor dem Higâ' «mit der Hand» gegen den zu Schmähenden deutete ⁵⁾, so wird darunter wohl das Ausstrecken des Zeigefingers zu verstehen sein. Dies wird auch der Grund sein, warum im Ḥadîṭ verboten wird, beim Gruss «mit einem Finger zu deuten» ⁶⁾. Wohl wird aber die besondere Anwendung des Zeigefingers beim Glaubens-

1) باسط ليمينه قسماً Muf., 7, 19 (al-Hâdira, 9, 1).

2) Aus späterer Zeit haben wir die Nachricht bei Tab., I, 1810, 14:

يرفع يده الى السماء ثم يضعها على فـعـرـفـتـه اـنـه يـدـعـو لـي
Levit., 9, 22. Der Ritus des priesterlichen Segens heisst im Talmûd (bab. Sôṭâ, 38a) נְשִׂאוֹת כַּפַּיִם.

3) Jedoch in dem durch Socin und Stumme bearbeiteten „Arabischen Dialekt der Huwwâra des Wâd Sûs in Marokko“ (Leipzig, 1894), 78, heisst der *Mittelfinger* جَبَّاز العار, Schimpffinger.

„Den Mittelfinger allein vorstrecken und mit ihm stossende Bewegungen nach einem machen ist eine böse Verdächtigung“ (Anm. gl.).

4) لعن synonym mit سَبَّ B. Adab, n°. 4. Tab., I, 951, 16.

5) Hudejl., ed. Kosegarten, 272, 1: فأشار له بيده.

6) Al-Dahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 162: تسليم الرجل باصبع واحدة.

يشير بها فعل اليهود. Was eine solche Motivierung zu bedeuten habe, s.

meinen Aufsatz in Revue des Études juives, XXVIII (1894), 80.

bekenntniss ¹⁾ und Gebet ²⁾ als Uebertragung aus dem Kreise älterer Gebräuche zu betrachten sein:

المُسَجَّة وَسُمِّيَتْ سَبَابَةً لِأَنَّهَا كَانُوا يُشِيرُونَ بِهَا عِنْدَ السَّبِّ
وَالْمَخَاصِمَةِ وَنَحْوِهَا، قَالَ ابْنُ يُونُسَ فِي شَرْحِ التَّعْجِيزِ وَتُسَمَّى أَيْضًا
(³⁾ سَبَاحَةً وَمُهَلَّلَةً وَدَعَاءَةً).

Der besondere Gebrauch der Finger bei Schmähungen und Verwünschungen ist auch in einigen bei Lenormant mitgetheilten babylonischen Gegenzauber-Formeln angedeutet; wiederholt werden «die gewaltsame Einwirkung, das Zeigen mit Fingern, die bezaubernde Schrift, die Verwünschung» u. s. w. als jene Mittel erwähnt, durch welche böswillige Zauberer Unglück über die Menschen herbeiführen und deren Wirkung eben durch jene Gegenformeln

1) Der Zeigefinger heisst daher شاهد, türk. شاهد پرمغی, weil er beim Aussprechen der Bekenntnissformel (*šahāda*) gebraucht wird (ZDMG., XXXIX, 599; vgl. z. B. Minhāg al-tālibīn, ed. Van den Berg, I, 89). Der Talmūd verbietet das *Deuten mit den Fingern* gerade bei ähnlicher Gelegenheit, Bāb. Jômā, 19b: וְלֹא יוֹרֵה בְּאֶצְבָּעוֹתָיו (vgl. die folgende Anm.)

2) Zum Gebrauch dieses Fingers beim Du'ā' (vgl. Usd al-gāba, IV, 49, 11) ist ein Ḥadīṭ bei Tab., III, 2415, 2, zu erwähnen: أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاعِدًا فِي الصَّلَاةِ وَاضِعًا ذِرَاعَهُ عَلَى فَخْذِهِ الْيَمْنَى رَافِعًا أَصْبَعَهُ السَّبَابَةَ قَاعِدًا فِي الصَّلَاةِ وَاضِعًا ذِرَاعَهُ عَلَى فَخْذِهِ الْيَمْنَى رَافِعًا أَصْبَعَهُ السَّبَابَةَ. Nach LA, XVIII, 283, ob., wird diese Benennung nicht nur auf den Zeigefinger, sondern auf alle anderen Finger bezogen: وَالدَّعَاءُ الْأَتْمَلَةُ يُدْعَى بِهَا كَقَوْلِهِمُ السَّبَابَةُ كَأَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَدْعُو وَالدَّعَاءُ الْأَتْمَلَةُ يُدْعَى بِهَا كَقَوْلِهِمُ السَّبَابَةُ كَأَنَّهَا هِيَ الَّتِي تَدْعُو. In einem Ḥadīṭ bei al-Azrakī, I, 5, 9, heisst es von den erschrockenen Engeln, die Gott um Gnade anflehen: «sie deuteten mit den Fingern» (وَإِشَارُوا بِأَصَابِعِهِمْ يَتَضَرَّعُونَ). Ueber den Gestus bei verschiedenen Arten des Gebetes vgl. einige Ḥadīṭe bei Zurk. zum Muwaṭṭa', I, 392. 'Ikḍ, I, 395: كَيْفَ يَكُونُ الدَّعَاءُ.

3) Al-Firūzābādī, al-Isārāt etc. (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek, DC, n°. 260), fol. 58b; vgl. Tebr. zu Ḥam., 790, 8.

aufgehoben werden soll ¹⁾. Es ist nicht unmöglich, dass auch Jes., 58, 9, **שִׁלַּח אֶצְבְּעֶךָ** in die Reihe solcher Gebräuche gehöre ²⁾. Der Name *al-sabbāba* birgt das letzte Residuum dieser heidnischen Zaubergebräuche, und es ist merkwürdig, dass der Islām, der seinen religiösen Purismus sonst auch auf die Ausmerzung heidnischer Sprachausdrücke auszudehnen pflegt ³⁾, denselben nicht in seinen Index verpönter Wörter aufnahm, sondern ganz unbehelligt fortbestehen lässt und selbst in religiösen Texten nicht anstössig findet ⁴⁾, obwohl er ihn doch im Sinne seiner eigenen Religionsgebräuche durch andere ersetzt hatte ⁵⁾.

VI.

Man würde sich in vage praehistorische Grübeleien verlieren, wollte man sich zumuthen, Untersuchungen über jene Periode der arabischen Poesie anzustellen, in welcher die ersten Anfänge eines *Metrum*s noch nicht hervorgetreten waren.

Erst durch das Metrum wurde für die Gedächtnisskraft

1) Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Deutsche Ausgabe, Jena, 1878), 76, 9. 26; 77, 1. 17. 33; 78, 7.

2) Blossen Spott bezeichnet das „Deuten mit dem Finger“ (vgl. Prov., 6, 13): **تَحْنَى إِلَى يَشَارُ بِأَصْبَعٍ**. Hassān, 63, 11. Hud., 252, 31. Ag., XII, 51, 6. Vgl. **تَحْنَى إِلَى الْأَصَابِعِ**, Tab., I, 1921, 15.

3) Vgl. Muh. Stud., I, 264—266.

4) Sehr oft im Ḥadīṭ, z. B. B. Ṭalāk', n°. 24. 32; Nikāḥ, n°. 23. u. a. m.

5) Im selben Ḥad. neben **مَسْبَكَةٌ**, B. Libās, n°. 25. Zuweilen wird, vielleicht eben zur Vermeidung der heidnischen Reminiscenz, der Name des Zeigefingers so umschrieben: **التى تلى الإبهام**.

ein fesselndes Element gewonnen und das Festhalten des in flüchtiger Weise Gesprochenen ermöglicht ¹⁾. Aus den der Anwendung des Metrums vorhergehenden Epochen sind keine Reste bis in jene Zeit hinein erhalten, in welcher bereits auch die *Schrift* den Hindernissen des Gedächtnisses und anderen Mängeln mündlicher Ueberlieferung zu Hilfe kommen konnte.

Wenn wir in Betracht ziehen, wie verhältnissmässig geringfügig für ein in der Redekunst so gewandtes Volk, wie es das arabische ist, die uns erhalten gebliebenen Reste aus den ältesten Perioden der metrischen Poesie sind, so können wir leicht begreifen, dass man in Ermangelung festen Materials hinsichtlich einer noch ältern Vorzeit auf blosse Combination und Folgerungen angewiesen ist.

Einige Andeutungen können immerhin zeigen, was uns an arabischer Poesie aus jener alten Zeit abhanden gekommen ist. Wir besitzen z. B. keines jener *Quellenlieder*, welche, nach dem Berichte des hl. Nilus, die alten Araber anzustimmen pflegten, wenn sie auf langen Wanderungen eine Wasserquelle fanden und sich aus derselben gelabt und gewaschen hatten (προσχορεύοντες καὶ τὴν πηγὴν ἀνυμνοῦντες) ²⁾. Wir haben alle Ursache, diesem aus der Natur der Wüstenwanderungen recht verständlichen Berichte Glauben zu schenken, um so mehr, da uns Num., 21, 16. 17, zeigt, dass ein stammverwandtes Wandervolk die Aufindung einer Quelle in der Wüste mit freudigen Liedern zu feiern pflegte ³⁾.

Einen Anklang an jene alten arabischen Quellen- und

1) Ibn Rašīk, bei Muzhir, II, 236, oben. Vgl. الشَّعْرُ قَيْدُ الْأَخْبَارِ, Mejd., I, 311, 4 v. u.

2) Opp. S. Nili (Migne, Patrologia græca, vol. LXXIX, 648).

3) Ueber diese hebräischen Nomadenlieder hat Budde in einem Genfer Congress-Vortrage anregende Ideen vorgebracht.

Brunnensprüche können wir vielleicht noch aus dem Regez-Gedicht bei al-Azrakî, 69, 15, heraushören.

Die älteste Form der poetischen Rede war das *Sağ*^c. Selbst in jenen Zeiten, in welchen diese Stufe der poetischen Form längst überwunden war und bereits die metrischen Schemata üppig entwickelt waren, galt das *Sağ*^c noch als eine Art des *poetischen* Ausdrucks. Die Gegner hätten ja sonst Muhammed nicht als *Šā'ir* bezeichnen können, da er niemals metrische Gedichte recitirte, sondern nur in *Sağ*^c-Sprüchen redete. Und auch noch in einem dem Muhammed zugeschriebenen *Hadîṭ*-Ausspruch wird gesagt: «*Diese Poesie ist Sağ*^c von der Rede der Araber; durch dieselbe giebt man dem Bittenden, unterdrückt man den Grimm, und damit kommt man vor das Volk in seiner Versammlung» ¹⁾.

Lange vor jener Zeit, in der die Dichter die in diesem Spruche erwähnten profanen Zwecke verfolgten ²⁾, und als sie vielmehr noch als Organ des sie inspirirenden Ginn galten, war es das *Sağ*^c, in dessen Form sie ihre Sprüche kleideten.

1) Usd al-gâba, II, 130, penult: *إن هذا الشعر سجع من كلام العرب به يعطى السائل وبه يكظم الغيظ وبه يؤتى القوم في ناديم* vgl. *ibid.*, I, 219, 20. Eine Variante dazu ist 'Ikḍ, III, 122, 10: *وقل عمر بن الخطاب الشعر جذل من كلام العرب يسكن به الغيظ الخ* Raḍ al-achjâr (Auszug aus Rabî' al-abrâr) von Muḥammed b. Kâsim (Kairo, 1292), 194, 5, hat *جدل*. Keine der beiden Formen bietet einen annehmbaren Sinn; es ist wohl *جَزَل* zu lesen, wie bei Ġamhara, 12, ult.: *الشعر* *كلام من كلام العرب جَزَل*.

2) In einem (bei al-Ġāhiz citirten) Ueberblick des Abû 'Amr b. al-'Alâ' über die Entwicklungsstufen der Poesie geht der spätern Erwerbspoesie (welche bei Lebîd, App. 20; Muḥâḍarât al-udabâ', I, 47, in greller Weise gekennzeichnet ist) eine Stufe voraus, in welcher dieselbe vorzüglich die Einschüchterung der Stammesfeinde und ihre Bekämpfung zum Zwecke hat; der Text ist mitgetheilt WZKM., VI, (1892), 101, unten.

Das *Sag^c* ist in alter Zeit noch nicht, wozu es in späterer Zeit verwendet wird, bloss *rhetorischer Schmuck* der prosaischen Rede. Wann es beginnt, die kennzeichnende Form *aller Beredtsamkeit* zu werden, lässt sich nicht entscheiden. Nicht viel ist darauf zu geben, dass die in den historischen Quellen und Adab-Werken aus älterer Zeit überlieferten öffentlichen Ansprachen bereits vielfach diese Form zeigen, ebenso wenig wie darauf, dass die namentlich in den philologischen und anthologischen Werken zusammengestellten *Wufûd*-Ansprachen (Ansprachen der Führer der zu Muhammed und anderen Herrschern gesandten Abordnungen) mit dem Schmuck des regelrechten *Sag^c* prunken. Die Herstellung dieser Reden ist spätere ¹⁾ philologische und stilistische Arbeit, und der Anspruch ihrer Texte, auch nur als annähernd wortgetreue Wiedergaben zu gelten, ist nicht grösser, als beispielsweise der der Reden bei Thukydides u. a. m., oder, wenn wir auf arabischem Gebiete bleiben wollen, des Schönheitskatalogs des Mundir, der in den sâsânidischen Archiven aufbewahrt worden sein soll (Tab., I, 1026), oder der in die historischen Erzählungen eingestreuten Verse ²⁾ u. a. m.

Namentlich gilt dies von den *Wufûd*-Reden, deren Aus-

1) Von den alten *Chutba*'s ist wohl nichts Echtes erhalten geblieben. Nach al-Nahhâs begannen die *Chutba*'s der Kurejsiten alle mit dem Worte نَعَمْ, Chiz. ad., IV, 486, 4: وكانت خطباء قريش تفتتح خطبتها بنعم

Ueber den Ursprung der Formel *أما بعد* hat man verschiedene Fabeln; man geht hinsichtlich ihrer ersten Anwendung bis auf Kuss b. Sâ'ida hinab; erfunden habe sie zuerst König David (s. die Commentare zu Sûre 38, 19), Chiz. ad., ibid., 347.

2) Obwohl diese Thatsache heute keines Beweises mehr bedarf, möchte ich hier dennoch ein bezeichnendes Beispiel für die in den *Sîra*-Versen vorkommenden Anachronismen anführen: Bei Gelegenheit der Pilgerfahrt, die der Prophet im Jahre 7 nach Mekka unternimmt, führt 'Abd Allâh b. Rawâha das Kamel Muhammed's am Zügel und recitirt dabei ein *Regez*-Gedicht, in welchem er

schmückung, wie es scheint, eine Lieblingsaufgabe der Schöngeister bildete. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die einfachen Berichte bei Ibn Saʿd, ed. Wellhausen, 28 ff., mit dem Kapitel über Wufūd im ʿIkd, I, 124–164, zu vergleichen. Der schmucklose Bericht der Historiker wurde von Schöngeistern rhetorisch erweitert, ausgearbeitet und ausgeschmückt. In hervorragender Weise kann man dies an den Wufūd-Erzählungen aus vorislāmischer Zeit beobachten, in denen man die arabischen Helden ihre Redekunst vor dem persischen König, vor dem jemenitischen Fürsten Sejf b. Dî Jazan u. a. m. entfalten lässt. ʿÂmir b. al-Ṭufejl spricht da vor Kisrâ von der bevorstehenden Geburt des Propheten in geheimnissvoller Art, die den König zu der Einrede veranlasst: «Seit wann bist du ein Kâhin, o ʿÂmir?» u. s. w.¹⁾ Und den Sejf

über die Wahrhaftigkeit des Propheten und den Unglauben der Mekkaner spricht; da sagt er in Bezug auf Muhammed's Verkündigungen die Worte:

نَحْنُ قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ كَمَا قَتَلْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ

d. h. „wir haben euch getötet wegen ihrer Erklärung, so wie wir euch wegen ihrer Offenbarung getötet haben“ (Tab., I, 1595. I. Hiš. 789). Nun ist dies nichts Anderes als ein *iktibâs* aus einer Parteitradition der ʿAlî-Anhänger, nach welcher ʿAlî wegen der richtigen *Erklärung* des Korân kämpft, wie der Prophet wegen der *Anerkennung* des Korân als Gotteswort gekämpft hat (s. die Stellen in Muh. Stud., II, 112, Anm. 5). Der Verfasser unseres Verses, dem ohne Zweifel dies Ḥadîṭ vorschwebte, lässt nun bereits Muhammed gegen die arabischen Heiden sowohl wegen der Anerkennung des Korân als *tanzîl* als auch wegen der richtigen Erklärung desselben (*taʾwîl*) kämpfen. Es giebt jedoch auch eine andere Fassung des Gedichtes (bei al-Tirmidî, II, 138. Ibn al-Aʿtîr, Nihâja, s. v. قَبِيل, III, 290, LA, s. v., XIV, 97); in derselben ist bei verändertem Text des ersten und Weglassung des zweiten Halbverses, an Stelle des letztern die erste Hälfte der darauf folgenden Zeile getreten:

الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ ضَرْبًا يَزِيلُ الْهَامَ عَنْ مَقْبِلِهِ

Dadurch ist die Beziehung auf *taʾwîl* getilgt. Ich kann nicht entscheiden, ob diese letztere die ursprüngliche Gestalt des Gedichtes ist, oder ob sie erst kritischen Bedenken gegen den Anachronismus ihre Entstehung verdankt.

1) ʿIkd, I, 129, 18 ff.

lässt man dem 'Abd al-Muṭṭalib gegenüber die Ansprüche der späteren Anṣār auf den Vorrang im Islām mit denselben Gründen geltend machen, die in späterer Zeit in den Debatten derselben mit den Kurejsiten so oft wiederkehren ¹⁾. Es hiesse daher, offene Thüren einrennen, wenn man beim Nachweise der späten Entstehung solcher Saġ'-Reden länger verweilen wollte ²⁾.

Bei dem unverkennbaren Bestreben der Literatoren ³⁾, die alten Chuṭba's, wie sie dies auch mit anderen in die alte Zeit zurückgeführten Texten thun ⁴⁾, im Sinne des spätern Geschmackes in Saġ'-Form abzufassen, fällt der Umstand um so schwerer ins Gewicht, dass nichtsdestoweniger eine ganze Menge von Chuṭba's, die aus der ersten Zeit des Islām überliefert sind, dieses formalen Elementes vollends entbehren.

Jene Chaṭīb-Ansprachen, welche in einem speciell die-

1) Ikd, I, 132, wo Zeile 22 **وجدنا** in **ولدنا** zu verbessern ist nach Muh. Stud., I, 95, Anm. 3; vgl. auch Kāmil, 302. 787. Fragmenta hist. arab., ed. de Goeje: **وان هاشما ولد عليا مرتين وان عبد المطلب**

ولد حسنا مرتين. A'sā Hamdān, Ag., V, 154, 20.

2) Sie gehören in dieselbe Kategorie, wie z. B. die dem Ka'b b. Lu'ejj angedichte Saġ'-Chuṭba, welche zum Schluss auf die Vorherverkündigung des Propheten hinausläuft, al-Ja'kūbī, ed. Houtsma, I, 272, 6. Al-Māwerdī ed. Enger, 282.

3) In den Adab-Werken findet man häufig ein specielles Kapitel über Chuṭab, in welchem gewöhnlich die alten Chuṭba's, mit besonderer Berücksichtigung der chāriġitischen, gesammelt sind (z. B. 'Ikd, II, 156—199). Eine sehr interessante Monographie dieser Art, welche auch die moderne Chuṭba (Ibn Nubāta und seine Nachfolger) berücksichtigt, findet sich in den **مسالك** **الابصار في ممالك الامصار** von Abū-l-'Abbās Šihāb al-dīn al-'Omarī (Kairoer Hachr.), im XIII. Theil des Werkes, Kurrāsa 15—21, in Form eines Sendschreibens des Tarābulus'schen Kātib Tāġ al-dīn ibn al-Bārīnāzī an den Verfasser.

4) Z. B. die von den Philologen fingirten südarabischen Musnad-Inschriften in Saġ', Tab., I, 585, ult. f. Ag., IV, 38, 8. Nešwān, bei D. H. Müller, ZDMG, XXIX, 611, 22 ff. In dem bisher bekannten sabäischen Inschriftenmaterial haben sich Homoioteleuta nicht gefunden.

sem Kreise der altarabischen Gesellschaft gewidmeten Aufsatz angeführt wurden ¹⁾, weisen kein Saġ^c auf ²⁾. Und dazu möchte ich jetzt noch ein Beispiel anführen, das für unsere Frage um so wichtiger ist, als wir mit demselben bis in die Zeit des Ḥaġġāġ gelangen. Al-Muhallab — so wird erzählt — sendet eine Abordnung an al-Ḥaġġāġ; unter den Abgesandten ist Kaʿb b. Maʿdān al-Aṣḡarī. Als dieser vor dem mächtigen Statthalter erscheint, richtet dieser die Frage an ihn: «Bist du Dichter oder Wohlredner?» أشاعر أم خطيب. Er antwortet: «Ich bin Beides»; erst recitirt er eine Kaṣīde, nachher entwirft er (als Chaṭīb), von al-Ḥaġġāġ darüber befragt, eine rhetorische Schilderung der Mitglieder der Familie des Muhallab. Während wir sonst gewohnt sind, gerade in rhetorischen Charakterschilderungen aus der Blüthezeit des arabischen Stils prosaische Reimerei zu finden ³⁾, entbehrt die in seiner Eigenschaft als Chaṭīb vorgetragene Darstellung des Kaʿb ⁴⁾ dieses sonst als unentbehrlich betrachteten Redeschmuckes. Und auch die vom Propheten selbst ⁵⁾ und von den alten Chalīfen überlieferten Chuṭba's ⁶⁾ zeugen von der Thatsache, dass man in Kreisen, deren Aufgabe nicht die rhetorische Ausschmückung des Ueberlieferten war, für jene alte Zeit ⁷⁾

1) WZKM., VI, 97, Anm. 2 u. 3.

2) Vgl. auch Tab., I, 1711. Usd al-ġāba, I, 119, s. v. al-Aḡraʿ b. Ḥābis.

3) Dieselben sind als Nachahmungen jener Schilderungen zu betrachten, welche den *Genealogen* (wir werden bald sehen, warum in *ihrer* Rede das Saġ^c am Platze ist) eigenthümlich sind. Daran anknüpfend, hat man auch für Selbstschilderungen gern Saġ^c verwandt. Beispiel bei Mejd., II, 150 (Sprichw.:

لا عتاب الخ).

4) Kāmil, 694.

5) Beispielsweise Tab., I, 1257. Kāmil, 119, 11.

6) 'Ikd, II, 156 ff. Nur humoristischen Werth hat eine Chuṭba in Reġez, die der Chalīfe al-Walīd b. Jezīd im Kreise seiner Zechgenossen an einem Freitag extemporirt. Ag., VI, 128, unten.

7) Auch in der legendarischen Wallfahrts-Chuṭba des Ḥāsim b. 'Abd Manāf (al-Ja'kūbī, ed. Houtsma, I, 279, unten) hat man das Saġ^c nicht angewandt.

die Anwendung des *Sağ'* in öffentlichen Ansprachen als den thatsächlichen Verhältnissen nicht entsprechend gefunden hat. Der rhetorische Charakter solcher Ansprachen be-
thätigt sich in alter Zeit bloss in dem zur Anwendung
kommenden Parallelismus; im Uebrigen unterscheidet sich
das formale Gefüge dieser Reden nicht von gewöhnlicher
Prosa. Als Beispiele dafür könnte man mehrere aus alter
Zeit überlieferte *Chuṭba's* anführen; ich erwähne als *Specimina* beispielsweise die Antritts-*Chuṭba* des Abû Bekr ¹⁾,
oder folgende dem 'Alî zugeschriebene kürzere Ansprache:
«O, Menschen! Fürchtet Gott, der hört wenn ihr sprecht,
— und weiss, wenn ihr verbergt. Eilet dem Tode entgegen,
der euch erreicht, wenn ihr ihn flieht, — und euch
fasst, wenn ihr verbleibet» ²⁾.

Es ist keineswegs nebensächlich, dass uns bis zur 'Ab-
bâsidenzeit in keiner der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Cha-
lifen- und Statthalter-*Chuṭba's*, es sei denn in einzelnen
formelhaften Assonanzen ³⁾, die *durchgehende Sağ'-Form* be-
gegnet. Die grosse Rede, welche der Statthalter Ziyâd im

1) I. Hišâm, 1017, 13 ff. Ṭab., I, 1829, 2 ff. Selbst da, wo rhetorischer Schwung beabsichtigt wird, findet man kein *Sağ'* in den von Abû Bekr über-
lieferten Reden, Ṭab., I, 1845, 17 — 1847, 19, ebenso wenig wie in *Chuṭba's*
des 'Omar *ibid.*, 2160. 2219 ff.

2) Kâmil, 215, 5: يا أيها الناس اتقوا الله الذي ان قلم سمع
وان اضمرتم علم وبادروا الموت الذي ان هربتم ادرككم وان
أقمتم أخذكم.

3) Z. B. bei al-Ḥağğāğ: يا اهل العراق واهل الشقاق واهل النفاق
ومساوى الاخلاق, Ṭab., II, 868, 3; vgl. II, 1258, 17 ff.; 1412, 2;
III, 431, 9; 706, 14; woraus ersichtlich ist, dass diese Phrasen formelhaft
sind. Ebenso wenig beweisen leichte Anflüge von einzelnen Homoioteleuten in
grossen Reden, die im Ganzen den Charakter prosaischen Stils zeigen, Ṭab.,
II, 545; 1369, 6; III, 339, 8; 340, 1; 341, 8, oder in schriftlichen Kund-
gebungen, wo sie auch hin und wieder vereinzelt erscheinen, II, 280, 15 ff.

J. 45 in Baṣra hielt und die ihm den Ruhm eines grossen Chaṭīb eintrug ¹⁾, ist vollends ohne Spur dieser rhetorischen Form. Und auch andere hochberühmte Redner ²⁾ sprechen ohne Anwendung von Homoioteleuta. Höchstens Muchtâr, der sich Prophetencharakter beilegt und in seinen Reden mit den alten Kâhin's und mit Muhammed wetteifert, spricht seine Chuṭba's in Saġ^c ³⁾; oder bei Verkündigungen von ganz feierlichem Charakter, wie z. B., wenn Zahr b. Ḳejs dem Chalîfen die Nachricht von der Vernichtung des Husejn überbringt, einem Ereignisse, das man auch schon zu jener Zeit in seiner epochalen Bedeutung für das Gemeinwesen des Islâm begriff, lässt sich der Redner zur Benutzung dieser enthusiastischen Form hinreissen ⁴⁾. Selbst zu Anfang der 'Abbâsidenzeit scheint jedoch dieselbe in der öffentlichen Rede noch nicht eingebürgert. In der bei al-Ṭabarî mitgetheilten Auswahl von Chuṭba's des Maṣṣūr ⁵⁾ ist die Entwicklung der Anwendung des Saġ^c auf diesem Gebiete noch nicht weiter fortgeschritten, als unter den Umejjaden.

Erst ungefähr um die Mitte des III. Ihd.'s scheint das Saġ^c in die öffentliche Chuṭba einzudringen; da findet

1) Ṭab., II, 76, 2. 2) 'Âmir b. Wâṭila al-Kinânî (v. J. 81): كان أول

متكلم يومئذ وكان شاعرا خطيبا Ṭab., II, 1054, 5 ff.; der sī'itische

Missionar 'Ubejd Allâh b. 'Abd Allâh al-Murrî (v. J. 65): ما رأيت من هذه

الأمة احدا ابلغ من عبید الله في منطق ولا عظة Ṭab., II, 507, 9; oder der chârigitische Redner 'Ubejda b. Hilâl, dessen Redekunst (*balāġa*) ganz ausdrücklich gerühmt wird, II, 515, 18. Alle diese Virtuosen der Redekunst sprechen ohne Saġ^c.

3) Ṭab., II, 632, 13 ff.; 642, 15 ff..

4) Ṭab., II, 375, 4 ff.

5) Ṭab., III, 426—33. Es ist dies umsomehr zu beachten, als die Berichte über die Reden dieser Epoche Anspruch auf wörtliche Genauigkeit erheben; ibid., 446, 16: يجعل فيما كربك وحزنك مخرجا او قل فرجا ومخرجا.

man ¹⁾ in einer Anrede des Chalifen an seine Getreuen vorherrschend, wenn auch noch nicht consequent durchgeführt, die *Sag^c*-Form. Dieselbe entwickelt sich mit dem Fortschreiten der Einrichtung des *gewerbsmässigen* Predigeramtes ²⁾ und ist im IV. Jhd. mit Ibn Nubâta (st. 374) bereits auf einem gewissen Höhepunkt angelangt ³⁾. Sehr viel Einfluss auf das Ueberhandnehmen der *Sag^c*-Form in der öffentlichen Rede hat ihr Ueberwuchern im officiellen Stil ⁴⁾ ausgeübt. Bereits Ende des II. Jhd. finden wir in einer schriftlichen Kundgebung über die Tödtung des Muhammed b. Hârûn ⁵⁾ gut entwickeltes *Sag^c* im Kanzleistil, und Anfang des III. Jhd. ist in einem für den Chalifen al-Mu'tasim verfassten «Fürstenspiegel» von Šihâb al-dîn Ahmed b. Muhammed b. Abî-l-Rabî' in der Einleitung bereits das *Sag^c* durchgeführt ⁶⁾. Zur völligen Entfaltung ge-

1) Tab., III, 1676, 1 — 1677, 12.

2) Die Chalifen lassen sich ihre Chutba's auch gelegentlich durch professionelle Wortkünstler verfertigen (WZKM., I. c., 100, Anm. 4).

3) Dessen Chutab sind gedruckt Kairo, 1286. 1309 (OB., V, 3824).

4) Den in den ersten Epochen des Chalifates herrschenden kurzen, markigen Amtstil beginnt bereits der Sekretär des 'Ubejdallâh b. Zijâd schwülstig zu

gestalten: وهو أول من اطل الكتاب, Tab., II, 270, 17. Die epistolographische Kunst vertritt zu allererst 'Abd al-Ḥamîd al-aşgar (st. 132), der in der zweiten Hälfte der Umejjadenzeit (von Sulejmân an) fast unter sämtli-

chen Chalifen dieser Dynastie als Kâtib diente وكان أول من فتن اكمام

البلاغة وسهل طرقها وفك رقاب الشعر, 'Ikḍ, II, 206, 11. Mehren, Rhetorik d. Araber, 264, 9) und dessen Briefe man später auch gesammelt hat (al-Mas'ûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 328). Ob aber diese Stilisten bereits *Sag^c* anwandten, ist aus diesen Daten nicht ersichtlich.

5) Tab., III, 950, 3 ff., anno 198. Man vergleiche die später üblichen pompösen Bestallungsurkunden (von denen man bei Ibn al-Atîr al-Ġazarî, und Ibn Ḥaġġa al-Ḥamawî viele Proben findet) mit dem Ernennungsdekret des 'Omar I. an Abû 'Ubejda (Tab., I, 2144, ult.).

6) كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك, lith. Kairo, 1286. Eine Vergleichung dieser Einleitung mit der schmucklosen des Abû Jûsuf zu seinem

langt dasselbe jedoch auf diesem Gebiete erst unter den Bûjiden durch Ibrâhîm b. Hilâl al-Şâbî (st. 384)¹⁾. Wie sehr man aber diese Form auch noch nach ihrer vollen Entfaltung als ungehörige Neuerung betrachtete, die nur im heiligen Texte des Korân ihre Berechtigung hat, in menschlichen Kundgebungen aber nicht am Platze ist, beweist der Umstand, dass der Rhetoriker Ibn al-Aţîr al-Ġazarî, einer der hervorragendsten Vertreter des künstlerischen Kanzleistils, noch im VI. Jhd. diese Form des schriftlichen Ausdruckes gegen die Einwürfe der Conservativen zu vertheidigen hat²⁾. Zu seiner Zeit gab es noch in der That Stilisten, welche nicht die Wege al-Şâbî's gingen, sondern der einfachen Prosa der alten Zeit den Vorzug gaben³⁾. Mit dem stufenweisen Ueberhandnehmen der Verkünstelung der geschriebenen Prosa wird nun auch das Eindringen der gleichen Manier in die öffentliche Rede Schritt gehalten haben.

Jedenfalls können wir aus den hier angeführten Daten schliessen, dass in der *alten* Epoche des Islâm die Saġ'-Rede im öffentlichen Leben noch nicht zur Geltung gekommen war. Bezeichnend ist es, dass nach einer Ḥadîth-Erzählung der Prophet einem Manne gegenüber, der ihm auf seinen Urtheilsspruch eine Einrede mit Prosareimen vorträgt, die Bemerkung macht: ob er denn ein Zauberer

für Hârûn al-Râsîd geschriebenen Kitâb al-charâġ zeigt den Umschwung, der in der stilistischen Kunst in den dazwischen liegenden Jahrzehnten eingetreten war.

1) Ibn Chaldûn, Not. et Extr., XVIII, 356: **وانما جملة عيله ما كان من ملوكه من العاجمة والبعد عن صولة الخلافة**.

2) Al-maţal al-sâ'ir (Bûlâk, 1282), 114 ff.

3) Der berühmte Epistolograph Jahjâ b. Zijâda al-Şejbânî (st. 594) **وكان الغالب في رسائله عناية المعنى اكثر من طلب التسجيع**, Ibn Challikân, n°. 818, ed. Wüstenfeld, IX, 82. Dasselbe wird auch von Ibn al-Kaşîra, einem Stilisten des Almohadenreiches, berichtet, al-Marrâkişî, 2. Aufl., 115, 15.

sei ¹⁾. Denn gerade den Zaubersprüchen war in jener alten Zeit die *Sag'*-Form eigenthümlich. Man bringt dieselbe auch später in Legenden, in denen von Exorcismen die Rede ist, immer zur Geltung ²⁾ und behält sie auch im Islâm in Heilsprüchen ³⁾ (تعويذ) und besonderen, dem Propheten zugeschriebenen wirksamen Schutzgebeten ⁴⁾ bei, während sie in gewöhnlichen Gebeten vermieden werden sollen ⁵⁾. Auch die heutigen *Rakwe's* gegen das böse Auge u. a. m. sind im *Sag'* gehalten ⁶⁾. In der Literatur werden sogar Bettelsprüche in diese Form gekleidet ⁷⁾, als ob dieselben

1) Al-Muwatta', IV, 35. B. Tibb, n°. 46. Muslim, IV, 136. Ibn Chaldûn,

l. c. XVI, 183: انما هذا من اخوان الكهان.

2) Vgl. besonders al-Azraqî, Chron. Mekk., I, 262, 5. ff.

3) Rukja-Formeln des Propheten: اذهب الباس، رب الناس، الخ، B. Tibb., n°. 38. Muslim, V, 36 ff.; اعيدكما بكلمات الله التامة، من كد عين لامة، ومن كد شيطان وهامة، 'Ikd, I, 398.

4) Z. B.: اللهم انى اعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، [وعين لا تدمع، ودعاء لا يسمع] ومن نفس لا يخشع، Muslim, V, 307 [erweiterte Fassung: 'Ikd, I, 397, unten]. Bei Ibn Mâga, 281, ist das *Sag'* noch weiter ausgeführt, indem das Gebet mit den Worten beginnt: انى اعوذ بك من اربع; darauf wird 1. 2. 5. 3 aufgezählt. Auch das Gebet vor dem Eintritt in Medina, Tab., III, 2423, 16, kann als Beispiel angeführt werden. Vgl. eine Sammlung von Beispielen im *Rabî' al-abrâr*, Cap. XXIX, und die vom Propheten überlieferten kurzen Gebete bei al-Iklîsî, *Kitâb al-nağm min kalâm sejjid al-'arab wal-'agam* (Kairo, 1302), 33 ff. Auch die kurzen *Talbija*-Sprüche der Stämme sind im *Sag'*, al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 296.

5) Man hat sogar ein *Hadîth* dafür angeführt: لقوله صلعم اياكم والساجع

Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 325, oben).

6) Beispiele in ZDPV., XII, 214—219.

7) Z. B. Tab. III, 535, unten.

eine zauberische Wirkung zu Gunsten des Bittstellers ausüben sollten. Ihr Ursprung liegt in der Form der Kâhinsprüche des heidnischen Alterthums, in denen sie unerlässlich ist, denen sie ihren eigenthümlichen Charakter verleiht¹⁾. Auch in seiner Eigenschaft als Richter, in welcher er im Namen Gottes ein Urtheil fällt, verkündet der Kâhin den Rechtsspruch in Saġ^c-Form²⁾ (bezeichnend ist der Ausdruck:

فَسَجَعْتُ عَلَيْهِ مِنْ كَهانتها بَأْن لَا يَدْخُلُ مَكَّةَ الْخ Tab., I, 1135, 7) und auch seine Antworten auf Scharfsinnsproben dachte man sich noch in späterer Zeit in dieser Form³⁾. Den Kâhinspruch charakterisirt eben سَجْع und زمزمة⁴⁾, das geheimnissvolle Murmeln, mit welchem der Mann seine Wahrsprüche vortrug. Im Ausdruck سَجْع selbst ist die Vergleichung desselben mit dem Girren der Tauben gegeben⁵⁾.

Wenn man auch annehmen muss, dass die in der Ueber-

1) Statt vieler Beispiele erwähnen wir nur die Prophezeiungen der Kâhina Zarifat al-chejr über den bevorstehenden Dammbruch in Südarabien, al-Mas'ûdî, Murâġ, III, 379, 5 ff; 381, 5 ff; 382, 1, vgl. ibid., 387—389.

2) In späterer Zeit hat man sich auch den Vortrag der streitenden Parteien in dieser Form vorgestellt; vgl. z. B. das Ehepaar aus dem Volke Ġadîs vor dem Tasm-Könige 'Imlik, Ag., X, 48. Hudba sagt von seinem Gegner, der

mit ihm vor Mu'âwija als Kläger erscheint: هَذَا رَجُلٌ سَجَاعٌ, Ag., XXI, 270, 7. Der Vater eines treulosen Sohnes trägt die Klage gegen denselben vor 'Omar im Saġ vor; Hudejl., ed. Wellhausen, 69, oben.

3) I. Badrân, 170, 8.

4) I. Hišâm, 171, 7; vgl. Jes, 8, 19, wo von den jidde'ônîm gesagt wird המצפצפים והמהגים; dies הנה wird zumeist vom Girren der Turteltauben gebraucht. Ich möchte die Möglichkeit andeuten, dass die Erklärung des Wortes هجاء von diesem Punkt aus versucht werde; es wäre dann eigentlich ein Synonym von سَجْع.

5) سَجْع wird übrigens auch von anderen Thieren gebraucht: von den Klagetönen der Kamele, Mutammim, bei Nöldeke, Beiträge, 102, ult. Hud. 280, 2: سَجْعُ الْهَدَاهِدِ. Ag., XIII, 5, 21, (vgl. صوت هدهد, Kâmil,

lieferung vorkommenden zahlreichen Kâhinsprüche, wie wir deren namentlich in den Darstellungen der dem Erscheinen Muhammed's unmittelbar vorangehenden Periode in grosser Anzahl finden, wohl sammt und sonders Erdichtungen der muhammedanischen Ueberlieferer sind, so sind sie dennoch für die Kenntniss des formellen Charakters solcher Sprüche immerhin maassgebend. Man konnte sie ja nur in solcher Form erfinden, in welcher die alten Vorbilder¹⁾, und auch die Sprüche der zeitgenössischen Zauberer abgefasst waren. Und an dieselbe Form hielten sich ja auch Muhammed²⁾ und seine Rivalen, die ihren Mitmenschen Kunde vom Himmel zu bringen hatten³⁾, und in derselben Form liess man auch die Seherworte des Kuss b. Sâ'ida auf dem Markte von 'Ukâz ertönen⁴⁾. Noch von Muchtâr⁵⁾ und seinem Parteigänger 'Abd Allâh b. Nauf⁶⁾ erfahren wir, dass sie prophetische Aussprüche und Orakel

493, 16); auch von den Ginnen, LA., ادس, VII, 34, 25. Nach der muhammedanischen Legende rufen Tauben und Turteltauben in ihrem Girren den Namen Gottes an, ZDPV., VII, 103, n°. 149 (Ḥassân, Dîwân, ed. Tunis, 121, 1, ist *شاجعت* Fehler für *ساجعت*).

1) Vgl. al-A'sâ, bei Tab., I, 773, 11. I, Hiš., 47, 11: *كما صدق الذئبي* *ان ساجعا*.

2) Freilich ist es eine weitläufig verhandelte Streitfrage der muhammedanischen Theologen, ob man den Korân als Saġ' betrachten dürfe. Die Leute bieten alle Spitzfindigkeit auf, um dem Gottesbuche diesen Charakter abzusprechen, wodurch es leicht mit den Zaubersprüchen auf eine Linie gestellt werden könnte, al-Sujûtî, Itkân, II, 110 ff.; man müsse vielmehr die Homoioteleuta des Korân *فواصل* nennen, Ibn Ḥaġġa, Chizânat al-adab, 428.

3) Musejlîma, Tab., I, 1738, 16: *جعل يسجع السجاعات*; *ibid.*, 1933, 6; Saġâh, *ibid.*, 1915, 13; 1916, 10 ff.; Tulejha, *ibid.*, 1897, 9, ff.

4) Ag., XIV, 42.

5) Kâmil, 596: *كان يدعى ان يلهم ضربا من السجاعة لأمر تكون*. Wellhausen, Heidenthum, 130. Eine Probe solcher Saġ'-Offenbarung des Muchtâr, Tab., II, 563, 11—17.

6) Tab., *ibid.*, 736, 10 ff. Von den Nachahmungen des Korân habe ich anderswo gesprochen; in Saġ'-Form gehaltene Nachahmung koranischer Rede

in Saġ^c vortrugen und vorgaben, dieselben aus göttlicher Offenbarung zu haben. Das Saġ^c war eben von altersher die Form, in der sich Inspiration und Offenbarung bekundeten. Angeerbte Vorstellungen, die sich mit dieser eigenthümlichen Assonanz verbanden, drängten ehrliche Begeisterung zur unwillkürlichen Wahl dieser Form und in ihr gestaltet sich auch das falsche Pathos betrügerischer Absichtlichkeit. Alles geheimnissvolle, der grossen Menge verschlossene Wissen kommt in Saġ^c-Form zum Ausdruck ¹⁾. Die Genealogen ²⁾, deren Stammvater ja eigentlich der Kâ'if ist — und auch der 'Â'if hat aus dem Vogelfluge genealogische Fragen erschlossen — ³⁾ benutzen dieselbe in ihren Sprüchen; auch die Wetterpropheten ⁴⁾ geben ihre Regeln in Saġ^c-Sprüchen kund ⁵⁾.

von Ma'mûn al-Hâritî wird nach einem Bericht des Abû 'Ubejda mitgetheilt in den Amâlî al-Kâfî (Hchr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. arabe, n°. 1935), fol. 73b.

1) Auch schriftliche Prophezeiungen; vgl. z. B. Chron. Mekk., II, 69, 14 ff.

2) S. Muhammed. Studien, I, 188 (besonders die, Anm. 4 und 5 angeführten Stellen) und 184.

3) Mejd., I, 299, zu dem Sprichw. **أَسْعَ بِجَدِّكَ**.

4) Vgl. al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 42, 11, von den Sternen: **وللعرب أقوال في مطالعها ومساقطها وصورها واسماءها وأنواعها وما فيها من الامطار والرياح والحَر والبرد ولم اسجاع في طلوع نجم نجم** In den darauf folgenden Artikeln über die einzelnen Gestirne werden solche Saġ^c-Regeln aus der arabischen Ueberlieferung reichlich mitgetheilt. Saġ^c-Sprüche über die einzelnen Nächte des Mondmonates, al-Mas'ûdî, Murûġ, III, 426—429. Eine Reihe von Sprüchen, welche die Sternbilder betreffen, theilt auch Ibn al-Atîr (st. 669) mit in seinem Buche: **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** (Hchr. LH), fol. 19 ff., u. d. T.: **فصل في منازل القمر**.

5) Ibn Kutejba, Kitâb al-anwâ', bei al-Sujûtî, Muzhir, II, 362: **قل ساجع** Unter derselben Ueberschrift werden Wetterregeln mitgetheilt **العرب الخ** LA., **امر**, V, 192; **قنع**, X, 175; **لها**, XX, 126; vgl. die Wetterregeln bei

Auch die alten *Hiǧāʾ*-Sprüche, welche vor dem Kampfe gegen den Feind geschleudert wurden, um dadurch seine Vernichtung zu bewirken, werden wohl in solcher Form zutage getreten sein. Wir besitzen noch den Rest einer solchen alten Verwünschungsformel ¹⁾ in folgendem *Saǧʿ*:

اللَّهُمَّ أَحْصِهِمْ عِدًّا، وَاقْتُلْهُمْ بَدَدًا، وَلَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ،
 welches man noch in späterer Zeit im Kampfe anwandte ²⁾, sowie denn die *Saǧʿ*-Verwünschungen auch noch aus jüngerer Zeit bezeugt sind ³⁾. Wir können in diese Reihe stellen die Verwünschungen, welche Muhammed gegen die ihn bekämpfenden arabischen Stämme (يوم الأحزاب) richtet:
 اللَّهُمَّ مَنْزِلَ الْكِتَابِ، سَرِيعَ الْحِسَابِ، [اللَّهُمَّ] اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ
 اهْزِمْهُمْ وَزَلِّهِمْ ⁴⁾. Auch wenn die Verwünschung nicht ge-

Tebr. zu Ham., 951, v. 2. Am reichlichsten sind solche Regeln in Ibn Hamdān's *Tadkira* gesammelt; daraus hat dieselben Kremer i. J. 1851 mitgetheilt: Beiträge zur Kenntniss der Geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam (Wiener Sitzungsberichte, Phil. hist. Cl. VI, 444—449). Auch die modernen volksthümlichen Bauernregeln sind in solche Form gefasst, Jewett, Arabic proverbs and proverbial phrases, n°. 156—158, Stumme, Tunesische Märchen und Gedichte, I, 112, n°. 129 ff. Hierher gehören auch die an die koptischen Monatsnamen gereimten Bauernregeln (Devises qui accompagnent les noms des mois coptes) der ägyptischen Fellāhīn, welche Artin Pascha gesammelt hat (Bulletin de l'Institut égyptien, 1891, 250—270).

1) I. *Hiǧām*, 641, 12; vgl. *Usd al-gāba*, II, 112, 11. Bezeichnend ist die Ueberlieferung über die Hinrichtung des Chubejb b. 'Adī in einem alten Bericht bei al-Fākihī, Chron. Mekka, II, 16. 17. Der Berichterstatter, ein Augenzeuge des Ereignisses, fügt hinzu: „Ich befand mich unter dem Publikum und hätte nicht geglaubt, dass (nach jenem Fluche des Chubejb) jemand von ihnen übrig bleiben werde“.

2) Z. B. *Tab.*, II, 361, 12; III, 197, 15.

3) Vgl. *ibid.* II, 1486, 4: اللَّهُمَّ اقْطَعْ آثَارَهُمْ، وَعَجِّلْ أَقْدَارَهُمْ، وَأَنْزِلْ بِهِمُ الضَّرَّاءَ، وَارْفَعْ عَنْهُمْ السَّرَّاءَ.

4) B. *Ǧihād*, n°. 97. *Magāzī*, n°. 31. *Tauhīd*, n°. 35. *Al-Bejhaḳī*, ed. Nylander, 79.

gen eine Gesammtheit, sondern bloss gegen einen Einzelnen gerichtet war, hat man sich dieser Form bedient, wie man aus einem auf Asmâ' b. Chârîga gemünzten Fluch

des Muchtâr ansehen kan: ¹⁾ لَتَنْزِلَنَّ نَارٌ مِّنَ السَّمَاءِ، تَسْوِقُهَا رِيحٌ حَالِكَةٌ دَفْمَاءَ، حَتَّى تَحْرِقَ دَارَ أَسْمَاءَ وَأَالَ أَسْمَاءَ،

Als Asmâ' davon hörte, sprach er: Hat wohl Abû Ishâk gegen mich Sağ' gesprochen (سَاجَعَ بِي)? Es ist keines Bleibens, wenn der Löwe gebrüllt hat ²⁾. Er verliess denn auch aus Furcht vor der Verwünschung seinen Wohnort Kûfa, um nach Syrien auszuwandern.

Ferner hat man in verschiedenen Erzählungen in alterthümlicher Weise nachgeahmte Verwünschungen angebracht und die bei solchen Nachahmungen angewandte Form bietet Anhaltspunkte für die Folgerungen, zu denen man hinsichtlich des *formalen* Charakters solcher Verwünschungen im Alterthum berechtigt ist. Auch die Form der Kâhinsprüche kennen wir ja nur aus solchen Nachbildungen. Man geht auch in unserem Falle nicht fehl, wenn man behauptet, dass bei der Nachahmung der Verwünschungssprüche jene Form beibehalten wurde, von welcher man die überlieferte Kunde hatte, dass dieselbe im Alterthum beim Ausdruck solcher Gefühle zur Anwendung kam. Dies kam auch dann zur Geltung, wenn man die feierlichen Acte des Alterthums in frivoler Weise auf die allergewöhnlichsten Verhältnisse des Lebens übertrug. So lässt man den Imru'ul-Këjs, den sein Vater, um ihn von den Weibern, denen er den Hof macht, fernzuhalten,

1) Ag., XIII, 36, unten f.

2) لا قرارٌ على زارٍ من الأسد, aus Nâb., 5, 41. Mejd., II, 148, 20 (vgl. 'Âmûs, 3, 8).

zum Kleinviehhirten degradirt, folgende Verwünschung gegen die unbotmässige Herde aussprechen ¹⁾:

أَخْزَاهَا اللَّهُ وَقَدْ أَخْزَاهَا، مَنْ بَاعَهَا خَيْرٌ مِمَّنْ اشْتَرَاهَا، لَا تَرْفَعُ
إِذَا ارْتَفَعَتْ، وَلَا تَرَوَى إِذَا شَرِبَتْ، أَخْزَاهَا اللَّهُ لَا تَهْتَدِي طَرِيقًا،
وَلَا تَعْرِفُ صَدِيقًا، أَخْزَاهَا اللَّهُ لَا تُطِيعُ رَاعِيًا، وَلَا تَسْمَعُ دَاعِيًا،

Für die Form ist es interessant, dass hier das Fluchwort mehreremal, und zwar immer vor Beginn einer neuen zweigliedrigen Assonanzgruppe wiederholt wird. Dies mag wohl alterthümlichen Verwünschungen nachgemacht sein.

Die traditionellen Berichte über arabische Poeten geben uns öfters Gelegenheit, die Beobachtung zu machen, dass die mit den alten dichterischen Verhältnissen zusammenhängenden und nur aus ihnen verständlichen Momente an vereinzeltten Fällen bis in die muhammedanische Zeit als Rudimente jener alten Verhältnisse in kümmerlichen Resten sich erhalten haben. Es ist sehr nützlich, auf solche versprengte Ueberlebsel zu achten. Die umejjadische Zeit war überaus geeignet, solche alterthümliche Erscheinungen zu conserviren.

Man glaubt einen Schamanen vor sich zu haben, welcher im Zustande der Exaltation seine Zaubersprüche von sich giebt, wenn man über den Regez-Dichter Abû-l-Nağm (Zeitgenossen des Farazdak) die Nachricht hört ²⁾, dass ihm, «wenn er seine Verse recitirte, der Schaum vor dem Munde stand und dass er dabei seine Kleider (gleichsam rasend) von sich warf» وَكَانَ إِذَا أَنْشَدَ أَزْبَدَ وَوَحَشَ بَنِيَابَهُ (اى رمى بها)

Auch die Anwendung des Sağ^c im Higâ³ hat sich bis in eine Zeit hinein erhalten, in welcher der ursprüngliche

1) Ġamhara, 38, 20.

2) Ag., IX, 78, 10. Es ist wohl nicht Zufall, dass (oben, S. 54.) eine alte Higâ'-Formalität durch denselben Abû-l-Nağm dargestellt wird.

Charakter jener alten Form der Verwünschungssprüche so viel wie vollends aus dem Bewusstsein geschwunden war ¹⁾ und auch das Higâ' selbst seine ursprüngliche Bedeutung seit langer Zeit ganz und gar eingebüsst hatte und bereits nichts mehr war, als der Ausdruck individueller Gehässigkeit und persönlicher Rivalität der Dichter, die einander damit verfolgten. Wir erfahren nämlich, dass der berüchtigte Schmähdichter Ibn Mejjâda einem andern Dichter Namens Ḥakam ein Stelldichein nach Medîna gab, um sich mit ihm zu messen. Leute aus dem Stamme Kurejs, die mütterlicherseits mit dem von den B. Murra stammenden Ibn Mejjâda verwandt waren, wollten ihn davon zurückhalten, dass er sich dem Ḥakam stelle. «Wie könntest du ihm entgegentreten, da du ihm doch nicht ebenbürtig bist? Er könnte unsere Mütter und unsere mütterlichen Onkel und Tanten schmähen, denn er hat eine böse Zunge». Ḥakam konnte nämlich viel Saġ' sprechen. وكان حكم يساجع. Darauf erwiderte Ibn Mejjâda: «Wenn ich mit ihm zusammentreffe, so spreche ich, noch bevor es zum Wortkampf kommt, ein Saġ' gegen ihn, durch welches ich ihn zu Schanden mache». لا ساجعن به قبل. (المقارضة ساجعاً أفصحاً به). Und darauf wird ein solches Saġ' mitgeteilt, mit den Worten beginnend: والله لئن ساجعتني: ساجعاً، لتجدني شجاعاً، الخ²⁾. Wir sehen hieraus, dass noch in der Umejjadenzeit (unser Dichter blühte während der zweiten Hälfte der Regierung dieser Dynastie) das Saġ' gerade zu Higâ'-Zwecken üblich war, und können daraus

1) Ein Beispiel dafür bietet ein aus der Zeit 'Omar's überliefertes Higâ' zwischen al-Chawwât und dem Judenfreunde 'Abbâs b. Mirdâs, Ag., XIII, 71, unten.

2) Ag., II, 100.

schliessen, dass dies ein Residuum aus jener alten Zeit ist, in welcher *Sağ^c* als die eigentliche *Higâ³*-Form galt.

VII.

Das älteste metrische Schema der arabischen Poesie ist das sogenannte *Regez*. Dasselbe ist im Grunde nichts Anderes als *rhythmisch disciplinirt* *Sağ^c*. Dieser Charakter offenbart sich vornehmlich darin, dass in den älteren Gestaltungen der *Regez*-Gedichte die einzelnen Glieder gemeinsamen Reim haben (nicht wie bei den entwickelteren Metren nur die zweiten Halbverse untereinander) und dass die Theilung der Zeilen in zwei Halbverse in denselben noch nicht durchgedrungen ist, sodass am Schluss der kürzeren *Regez*-Gedichte überaus häufig ein überschüssiger Halbvers vorhanden ist. Jedes Glied (Halbvers) steht noch für sich und entspricht je einer *Fikra* des *Sağ^c*.

Ferner ist für das Verhältniss des *Regez* zum *Sağ^c* in Betracht zu ziehen, dass es noch manches metrisches Residuum aus jener Zeit giebt, in welcher das regelrechte Schema des *Regez*-Verses erst in Entwicklung begriffen war, in welcher es sich erst zu seinem Schema heranringt, zu dessen voller Herausbildung es aber noch nicht gelangt ist. Dabei denke ich zunächst ¹⁾ an Stücke, wie das alte Trauerlied (*Ag.*, X, 29, 9), welches nach der Ueberlieferung ein Mann aus dem *ğurhumitischen* Stamm der *Ḍarî*(?) auf den Tod des *Ḥârîṭ* b. *Zâlim* gedichtet haben soll ²⁾:

1) Um nicht verdächtige Producte wie I. *Hišâm*, 47, 7. 8, (*Ibn Khordadbeh* ed. de Goeje I45) mit herbeizuziehen.

2) Mein Freund S. Fraenkel hat mir in der Herstellung und Erklärung dieser Zeilen die besten Rathschläge ertheilt.

يا حارِ جَنِيًّا¹⁾ * حَرًّا قُطَامِيًّا * ما كُنْتَ تُرَعِيًّا *
 في البَيْتِ ضَجَعِيًّا * اذَّي²⁾ لُبَاخِيًّا³⁾ * مُلَّا عِيًّا *

«O, Hârîṭ, Ginnenabkömmling (oder Ginnengleicher, Ginnischer), Edler, Falkengleicher, nicht warst du ein Dickwanst (Einfaltspinsel), ein im Haus Herumliegender, Niedriger, Feister, mit Ohnmacht Erfüllter»⁴⁾.

Das metrische Schema - - - - -

kann hier nicht als *Verkürzung* des *ursprünglichen* Regez oder gar als verkürztes Basîṭ⁵⁾ betrachtet werden, wie solche Verkürzungen in relativ moderner Zeit hervortreten⁶⁾; sondern es ist in einem so alterthümlichen Stück als Reminiscenz an jenes Stadium anzusehen, in welchem das Regez, wie wir es heute haben, und wie es wohl auch schon zur Zeit der Entstehung jenes Trauerliedes existirt hat, noch nicht zur festen Ausgestaltung gelangt war, sondern sich eben erst aus dem numerisch undisciplinirten Saġ^c herausarbeitet, welches in alter Zeit in Trauerliedern angewandt wurde⁷⁾. Denn eben das Trauer-

1) Ag., حارحنيا.

2) Ag., ادعى. Die Correcturen hat Fraenkel vorgeschlagen.

3) لباخية wird hingegen als rühmliche Schönheit bei einer Frau gepriesen. Hud., 244, 8.

4) Im Trauergedicht preist man gern in negativer Weise; vgl. al-Chansâ, ed. Bejrût, 118.

5) Freytag, Darstellung der arab. Verskunst, 449, ult.

6) Im II. u. III. Jhd. reduciren einzelne Dichter die Regez-Halbzeile auf ein einzelnes mustafilun; im regelmässigen Schema müssen deren mindestens zwei vorhanden sein (s. Excuse und Anmerkungen, V).

7) Eine Reminiscenz daran: Ibn Numejr al-Taḡaffi, Kâmil, 43, 2: كما سجع النوائح بالمرأى. Todtenklage in Saġ^c findet man bei Mejd., II, 137,

Sprichw. لا مخبأ لعطر. Hud., n°. 211, Ende. Tab., II, 370, 6. Die metrische Martija der Ġanûb über ihren Bruder 'Omar Dû-l-kalb wird durch Saġ^c eingeleitet bei al-Sukkarî, Chiz. ad.. IV, 353, unten.

lied scheint es besonders gewesen zu sein, worin man dies alte Schema zur Anwendung brachte ¹⁾).

Viele Theoretiker der arabischen Poetik mögen dem Regez den Charakter des *Šiʿr* gar nicht zuerkennen, oder sie scheiden wenigstens die beiden Kategorien der Gedichte von einander ²⁾. In den *Nawâdir* des Abû Zejd al-Anšârî (st. 214/16) wechseln mit einander die Kapitel: *bâb šīʿr* und *bâb regez*. Der seiner etymologischen Bedeutung nach unklare poetische Terminus *karîd*, der uns bereits in alten Gedichten begegnet ³⁾, soll eben das wahrhafte, künstlerisch *gegliederte* Gedicht in seinem Unterschiede von dem nachlässigen Gange des Regez unterscheiden ⁴⁾. Jedoch hat sich diese Ansicht von der Ausschliessung des letztern aus dem System der wirklichen Poesie in der arabischen Literatur nicht behauptet, obwohl andererseits eine gewisse Herabsetzung desselben, als volksthümlichen Knittelverses ⁵⁾,

1) Verwandtes Metrum finden wir auch in dem Trauerspruche Tab., I, 1692, 5. Unvollkommenes Regez zeigt auch der der Zauberin Zarkâ' al-Jamâma zugeschriebene Seherspruch, Ag., IX, 175, 11. Chiz. ad., IV, 300, 11. al-Tebrîzî zu Nâb., 5, 35 (30) in Ten ancient arabic poems, ed. Lyall, 156, 10—11.

2) LA., s. v., VII, 217; vgl. al-Bejdâwî, II, 164, 21. Die Scheidung ist z. B. aus folgendem Ausspruch des Abû 'Amr b. al-'Alâ' ersichtlich: ختم

الشعر بذي الرمة والرجز برؤبة بن العجاج, Muzhir, II, 242, 5 v. u.

Auch B. Adab, n°. 89, macht in der Aufschrift den Unterschied: ما يجوز

من الشعر والرجز; vgl. Ag., XXI, 89, 3. Auf dem Titelblatt des Kitâb al-ğarîb al-muṣannaṡ von Abû 'Ubejd al-Kâsim b. Sallâm (Hschr. LH) wird eine Statistik des Inhaltes dieses Werkes zusammengestellt, u. a.: وعدد الابيات المستشهد بها في الكتاب خمسمائة واربعة وتسعون بيتا،

وعدد أنصاف الابيات ثلاثمائة واحد وعشرون نصفاً، وعدد ابيات الراجز مائتان وثلاثة وخمسون بيتا. Man sieht, wie auch hier die Regez-Verse von den anderen scharf unterschieden werden.

3) Hassân, 66, 4. Muzarrîd, Muf., 16, 63.

4) S. Excuse und Anmerkungen, V.

5) Arbeiter recitiren solche Verse während der Arbeit, z. B. B. Šalât, n°. 48, Ibn Rosteh, ed. de Goeje, 65, oben. Vgl. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder, 7, 1.

gegenüber der Kunstpoesie nicht übersehen werden kann ¹⁾. In der That kommen im Régez die meisten metrischen Unregelmässigkeiten vor, sowie es auch constatirt ist, dass der unregelmässige Reim *ikfâ'* (der im *Sag'* des *Korân* auf Schritt und Tritt begegnet) nirgends so häufig ist, wie gerade in Régez-Versen ²⁾. In neuerer Zeit zumal ist das Régez in seiner künstlerischen Werthung vollends herabgesunken; man betrachtet es als Metrum «für alte Weiber und Sklaven, die in Versen stümpern» ³⁾.

Mit der Festigung des Régez wurde das *Sag'* allmählig auch vom Gebiet des *Higâ'* verdrängt. Auch für die Schmähsprüche trat das Régez ein, zu dessen frühesten Anwendungen ja ohnehin das improvisirte Kampfesgedicht gehört ⁴⁾. Auch auf dem Schlachtfelde ist es an Stelle der ältern *Sag'*-Anwendung getreten ⁵⁾. Mehrere Beispiele für

1) Man hat, wie es scheint nicht ohne Absicht, vermieden, in die Sechs *Dîwâne* Régez-Gedichte aufzunehmen. Nur einzelne Régez-Fragmente von *Imru' ul-Kajs*, 44, 61 (beide beziehen sich auf die Ermordung seines Vaters) 53, sind aufgenommen worden; aber auch von diesen fehlen zwei in den meisten Handschriften des *Dîwâns*.

2) S. eine eingehende Abhandlung darüber im *Chiz. adab*, IV, 532—534.

3) In dem Epilog des *Muhammed 'Otmân Galâl* zu seiner Uebersetzung des *Racine* (الروايات المفيدة في علم التراجم), Kairo, *Serkijja*, 1311), 136, 8:

قلتها بالنظم من بحر الراجز * حيث انه بحر لشعر العواجز *

والعبيد ان صح منهم فرد شاعر

4) في الحرب, Ag., XVIII, 164, 12, u. vgl. *Muzhir*, II, 243, 2; damit sind Verse gemeint, wie *Hud.*, n°. 40 und 83. 'Ant., App., 12. *Lebid*, 33 (vermuthlich auch App. *Leb.*, 23) *Ham.* 144 und die bei den Historikern zu vielen Dutzenden vorkommenden Kampf-Régez vom Auszug zur Schlacht bis zur Tödtung des Feindes. In den arabischen Volksbüchern, namentlich im *Sîrat 'Antar* begleiten immer grössere oder kleinere Gedichte (in den verschiedensten Metren) die Zweikämpfe der Helden. Wo dies nicht der Fall ist, sagt der Erzähler der

Sîrat Sejf (I. Ausg., IV, 58, 5): ومَدَّ اليه السنان من غير شعر ولا اوزان

5) In Kampfesprüchen, welche im *Sag'* gehalten sind, bemerkt man zuweilen, wie ein Glied unwillkürlich in richtigem Régez herauskommt, z. B. I. *Hiś.*, 720, 4 = *Muslim*, IV, 252. I. *Hiś.*, 816, 15.

altes Higâ'-Regez kann man unter den klassischen Dichtern bei Lebîd finden ¹⁾. Nach der Schlacht beim Ohod stand Hind auf einem Felsen und «regezte gegen uns» (ترتجز بنا), — so erzählt 'Omar dem Hassân, um ihn zu Gegengedichten anzureizen ²⁾. Auch Ibn Mejjâda und Hakam (oben, S. 75.) setzen, nachdem sie sich früher im Sag^c gemessen hatten, ihre gegenseitige Schmähung im Regez fort. Daher kommt es denn, dass das Verbum رجز, I. VIII. bald die specielle Bedeutung gewinnt: *höhn*en, *schmähen* ³⁾. Es liegt sehr nahe, bei dieser Erscheinung an die Analogie des Griechischen zu denken, wo ἱαμβοί nicht bloss die im jambischen Versmass gebildeten Gedichte bezeichnet, sondern speciell auch Gedichte mit spottendem Inhalt, für welche man nach dem Vorgang des Archilochos mit Vorliebe das jambische Versmaass verwandte. Und ebenso wie Plato in seinem Gesetzsystem (Republ., XI, 935, E) gegen die Verfasser solcher Jamben harte Strafen, unter Umständen sogar Landesverweisung, verhängen möchte, so wollten auch unter den Arabern die ersten Chalifen das Higâ' als criminelle Sache betrachten ⁴⁾. Dass *Regez* die specielle Bedeutung *Spottvers* annehmen konnte, ist eine Erinnerung daran, dass man das Higâ' besonders in diese Versform gefasst hat. Einige Beispiele für diese Anwendung des Wortes: فينما هم ذات يوم عند النعمان (Mejd., II, 42, 2); al-Farazdak sagt zu Dû-l-rumma: Dich nimmst das Beweinen der Wohnungsspuren vollends in Anspruch,

1) Insbesondere n°. 34. Vgl. auch die Higâ'-Verse Ag., XV, 55; vielleicht gehört auch Imrḳ, n°. 53 in diese Gruppe.

2) Tab., I, 1416, 2.

3) Vgl. Ag., XXI, 267, 7.

4) Muhammed. Stud., I, 44, Anm. 2.

während jener Slave (Hisâm al-Mar'î) يَرَجِرُ بَكَ (Ag., VII, 61, 14). Daher sagt man von der gegenseitigen Schmähung (تراجيز). — أَرَجِزَ, pl. أَرَجِيزَ, als Bezeichnung des Schmähspruchs, z. B. in einem Verse des Kumejt: «Als ob die Meereswogen in ihrer Brandung die Schmähsprüche der Aslam wären, wenn sie die Ġifâr schmähen»²). Dieser mächtigen Vergleichung kaum an die Seite zu stellen ist der Einfall des Dû-l-rumma: «Es folgt ihnen (den Eselinnen) ein Wildesel»³), als ob sein Geschrei an ihrer Seite das Regezmachen des Schmähers wäre»⁴). In diesem Verse wird رَجِرُ VIII, das gewöhnlich von den Donnerwolken gesagt wird⁵), wie I oder III, gebraucht, wenn man nicht vielmehr an-

1) Vgl. Dîwân des Ĥutej'a, Einleitung, 18 ff.

2) Ag., I, 139, 11:

كَأَنَّ الْغَطَامِطَ مِنْ غَلِيْهَا أَرَجِيزُ أَسْلَمَ تَهْجُو غَفَارًا

Vgl. Kâmil, 323, 19, von Dû-l-rumma.

3) Der die Heerde anführende Wildesel wird mit Eigenschaften, die stark an die Schilderung bei Lebîd, 116, v. 2 ff. (vgl. Mu'all., v. 65—66. Zuhejr, Delectus, 108), Imrîk., 10, 8, erinnern, als Eigenthümlichkeit Syriens erwähnt von Aristoteles, Wunderbare Gesch., 10.

4) Dîwân (MS.), 67, 59:

حَدَاهُنَّ شَحَاجٌ كَأَنَّ سَحِيْلَهُ عَلَى حَافَتَيْهِنَّ ارْتِجَازُ مُفَاضِحٍ

Schol.: كَأَنَّ صَوْتَهُ عَلَى جَانِبِ الْأَتْنِ ارْتِجَازٌ مِنْ اثْنَتَيْنِ يَرْتِجِزَانِ

ليُفَضِّحَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ، مُفَاضِحٌ فِيهِ فُضَاحٌ وَسَبَابٌ

5) Z. B. Ĥud., 65, 7; Dû-l-rumma, Dîwân, 52, l. 2:

أَلَا يَا دَارَ مَيْتَةٍ بِالْوَحِيدِ كَأَنَّ رَسْمَهَا قَطْعُ الْبُرُودِ

سَقَاكَ الْغَيْثَ أَوَّلُهُ بِسَجَلٍ كَثِيرٍ الْمَاءُ مُرْتَجِزُ الرُّعُودِ

Auch von dem Summen des abgeschossenen Pfeiles, Abû Du'ejb, Dîwân (Hschr. LH), fol. 126a:

كَأَنَّ ارْتِجَازَ الْجَعَثَمِيَّاتِ وَسَطَهُمْ نَوَاحٍ يَشْفَعْنَ الْبُكَ بِالْأَزَامِلِ

nehmen sollte, dass das Higâ' durch dieses Wort mit dem Donner verglichen werde.

Es kommt die Zeit, in der auch das Higâ', das den Charakter der alten Zaubersprüche schon längst eingebüsst hatte, sich in jene künstlicheren Metra kleidet, welche sich in der arabischen Poesie geraume Zeit vor dem Islâm ausbildeten. Es stellt sich hiedurch den übrigen Arten der Dichtung vollends gleich, bleibt jedoch immerhin eine gefürchtete Specialität gewisser Dichter, die, ob nun durch ihren sarkastischen Charakter oder durch ihre hierauf ausgebildete Anlage, besonders als Higâ'-Dichter hervorragen. Die, welche nach altem Stil im Spottgedicht noch immer das Regez pflegen, können nun mit diesen Kunstdichtern nicht concurriren und müssen, wie dies das Beispiel des eben erwähnten Hisâm al-Mar'î dem Dû-l-rumma gegenüber zeigt, von anderen Dichtern gewissermassen poetische Almosen erbetteln. «O Abû Harza — so sagt jener Hisâm zu Gerîr —, was soll ich thun? Jener spricht Kaşîden, ich aber kann nur Regez; Regez kann aber der Kaşîde nicht die Wage halten. So hilf du mir doch aus!»¹⁾ Nicht jeder Regez-Dichter war zugleich, wie dies al-Ağlab al-'İglî von sich rühmt, auch der Kaşîde fähig²⁾. Noch von einem Dichter zu Ausgang der Umejjadenzeit wird als nicht

1) Ag., VII, 61, 7 v. u.: *فأصنع يا أبا حرزة وهو يقل القصيد وأنا*; *أقول الرجز والرجز لا يقوم للقصيد فلو رددتني*; *أبي هشام المرثي* *أبي فاسترفده على ذي الرمة*: Sohn des Gerîr: *أبي هشام المرثي* *أبي فاسترفده على ذي الرمة*. Ausser dem Ausdruck *رقد* finden wir auch *طرح* III für solche Aushilfe, Ag., XVII, 14, 13. Ibn Munâdir ist mit dem Klagegesang (*نياحة*) der Takîfiten über den Tod ihres Stammesgenossen nicht zufrieden und giebt zu diesem Zweck aus eigenem eine Kaşîde: *أطرحك فطرحني*: *القصيدة التي يقل فيها الخ*.

2) Ag., XVIII, 165, 3; vgl. Muzâhim, *ibid.*, XVII, 150, 8.

alltäglich hervorgehoben, er sei ¹⁾ شاعر مقّم في القصيد والرجز. Hišâm al-Marʿî verfügte nicht über diesen Umfang der Formfähigkeit.

VIII.

Im Anschluss an unsere Erörterungen über die Stellung des Higâʿ bei den alten Arabern wollen wir noch einen Kunstaussdruck der arabischen Poetik in seinem natürlichen Zusammenhang mit dem Higâʿ-Wesen einfügen. Es ist der Terminus *Kâfija*.

Von den bei orientalischen Philologen erwähnten Bedeutungen des Ausdruckes *al-kâfija* scheint uns die *ursprüngliche* zu sein jene, welche man gewöhnlich als abgeleitete, durch Verallgemeinerung (*ittisâʿ*) entstandene, zu erklären pflegt.

Die Philologen sagen nämlich: *Kâfija* bedeute *ursprünglich* die *Reimsilbe*, das *Reimwort* oder den *Reimfuss*, und davon in *übertragener* Weise zuweilen auch die ganze *Verszeile*, ja sogar ein ganzes *Gedicht*. Ein neuerer arabischer Philologe ²⁾ findet in der letztern Anwendung des Wortes die Figur *pars pro toto*, sofern der Name des Reims zur Bezeichnung einer Sache verwandt wird, von welcher der Reim nur einen Theil bildet. Wir glauben, dass sich die Sache in Wirklichkeit gerade umgekehrt verhalte. *Kâfija* bedeutet *ursprünglich* einen dichterischen Spruch, einen Vers oder geradezu ein ganzes Gedicht; diese Bedeutung hatte das Wort zu einer Zeit, in der es noch keine Ter-

1) Ag., XIV, 115, 1. Einige Angaben darüber bei al-Gâhiz, Kitâb al-hajwân, fol. 189a.

2) Muḥit al-muḥit, s. v. شَرَى, I, 1069b: تسمية للكَلِّ باسم البعض; das dort angeführte Beispiel ist verkehrt gewählt und dient gerade fürs Gegentheil.

minologie der Poetik gab. Erst letztere eignete ihm die Bedeutung *Reim* zu und liess die ursprüngliche Bedeutung, deren Zusammenhang mit den Gewohnheiten des altarabischen Lebens in Vergessenheit gerathen war, als secundär erscheinen ¹⁾. Denn die Thatsache, dass *Kâfija* über den Reim hinaus grössere Theile des Gedichtes und auch das ganze Gedicht bezeichne, liess sich angesichts der vielen Beweisstellen für eine solche Anwendung des Wortes nicht gut aus der Welt schaffen ²⁾.

Wenn der von den Fahmiten belagerte 'Amr Dû-l-kalb zu den ihn Bedrohenden sagt: «Lasst mich nur noch so lang am Leben, bis ich fünfzig *Kawâfî* gesprochen habe, die ihr dann in meinem Namen weiter überliefern möget» ³⁾, so hat er gewiss nicht *Reimwörter* darunter verstanden. Auch der alte A'sâ kann unmöglich letztere im Sinne gehabt haben, wenn er es mit Entrüstung zurückweist, auf seine alten Tage «die *Kawâfî* Anderer zu entlehnen» ⁴⁾. Ein Plagiator ist ja nicht, wer *Reimwörter* Anderer benützt. Auch wenn der Dichter seinem Gegner damit droht, «dass er ihm mit feindlicher Rede und mit ausgesuchten

1) Nach Kögel, *Gesch. der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, II, 7, bedeutete auch das deutsche *Am* ursprünglich die *Verszeile* des Tanzliedes und wurde erst später auf das *Versende* und den Reim eingeschränkt.

2) Ibn Rašîk, 'Umda, Leipziger Hschr., fol. 54a; ed. Tunis, 97, nach einer weitläufigen Darlegung der gewöhnlichen Erklärung und der Meinungsverschiedenheit des Chalîl und des Achfaš hinsichtlich der Lautgruppen, auf welche die Benennung *Kâfija* sich erstreckt: ومنهم من قال البيت كله هو

القافية لأنك لا تبني بيتا على أنه من الطويل ثم تخرج منه إلى البسيط ولا إلى غيره من الاوزان ومنهم من جعل القافية القصيدة

ونذلك اتساع ومجاز. Vgl. auch Ibn Kejsân, bei Wright, *Opusc. arab.* 48. Al-Tebrizî zu Ham., 55, oben; 299, v. 3.

3) Hud., ed. Wellhausen (Text), 52, 17.

4) Huṭej'a, Einleitung, 43, 4.

Kâfija's (قواف عين) entgegenreten werde¹⁾, so kann er ja damit unmöglich die letzten Silben der Verse gemeint haben, sondern mindestens die ganzen Verse oder auch ganze Sprüche. Und wenn man 'Omar, die Poesie des Zuhejr charakterisirend, von diesem Dichter sagen lässt: لا يعاظم

من القوافي ولا يتبع حوشى الكلام, dass er in den Kawâfî nichts auf einander häuft, und dass er nicht seltsamen Ausdrücken nachjagt²⁾, so kann damit sicherlich nicht die Eigenthümlichkeit der *Reime*³⁾, sondern nur die der *Gedichte*⁴⁾ des Zuhejr gemeint sein. 'Uwejf al-kawâfî hat diesen Beinamen von seinem Spruche erhalten: «Ich sage: jeder ist ein Lügner, welcher vorgiebt, dass ich die Kawâfî nicht gut mache (لا أجيد القوافيا), wenn ich spreche»⁵⁾. Damit will er nicht sagen, dass seine Feinde seine *Reime* schlecht finden, sondern wohl, dass man ihm die Fähigkeit zum Dichten abspricht. Dasselbe gilt andererseits von der Bezeichnung des Tarafa als «Schatz der Kawâfî»⁶⁾ und ihre Stadt» (كنز القوافي ومدينتها); auch damit will man nicht die *Reimfertigkeit* des Tarafa rühmen⁷⁾, ebenso wenig wie der Dichter Suwejd b. Kurâ' in

1) Hud., 72, 2; vgl. zu عين Ag., III, 28, 24: قل بشار لي اثنا عشر. ألف بيت عين.

2) 'Ikḍ, III, 117, 15.

3) Über المعاطلة s. Ibn al-Aṭīr, Al-maṭal al-sā'ir, 178 ff.; keine von den Definitionen lässt sich auf Reime anwenden.

4) In der That haben andere Versionen: لا يعاظم في الكلام oder gar: لا يعاظم من المنطق, Ag., IX, 147, 3. 22; vgl. Ġamhara, 25, 20.

5) Ag., XVII, 107, 25; vgl. 108, 2: وكان بعض الشعراء عيَّره بأنه لا

يجيد الشعر.

6) Al-Hamadânî, Maḳâmât (ed. Bejrût, 1889), 3, 2. Auch al-Mutanabbî rühmt sich als ابن القوافي, Dîwân (ed. Kairo, 1808), II, 404, v. 1.

7) Vgl. Ġerîr, Ag., VII, 60, 11 v. u.; 69, 5 v. u. (172, 5). Ġamhara, 35, 22:

أتى لمدينة الشعر منها يخرج واليها يعود. Ibn al-Faḳîh, ed. de

dem bekannten Gedichtchen, in welchem er schildert, wie ängstlich er die *Kawâfi* zurückhält, ehe er sich zu deren Veröffentlichung entschliessen kann ¹⁾, mit diesem Worte die bedächtige Feilung der *Reime* gemeint haben konnte. Und endlich, wenn der Dichter seine *Kâfija* mit einem buntgewirkten Kleide vergleicht ²⁾, so hätte eine solche Vergleichung gar keinen Sinn, wenn die Benennung *Kâfija* sich bloss auf den Reim bezöge.

Wir möchten noch weiter gehen und die Meinung aussprechen, dass das Wort *al-kâfija*, welches freilich, wie auch das zuletzt erwähnte Beispiel aus der mittlern Umejjadenzeit zeigt, bei Dichtern der jüngern Epoche unzweifelhaft auf Gedichte jeder Art angewandt wird, in *den ältesten Zeugen* seiner Anwendung für die Bezeichnung einer ganz bestimmten Gattung von Versen und poetischen Sprüchen gebraucht wurde. Wenn wir die uns zugänglichen Reste der ältesten arabischen Dichtung durchmustern, gelangen wir zu dem Resultate, dass das Wort vorzugsweise von *Schmähsprüchen* gebraucht wird, dass es ursprünglich ein Terminus des *Hiǧâ* war, ehe es auf Gedichte und Verse im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Richtung, Zweck und Inhalt derselben, angewandt ward. Nur unter

Goeje, 39, 8 (von Imru'ul-Kajs). Bekannt ist der dem Muhammed zugeschriebene Spruch: *أنا مدينة العلم وعلى بابها*; sunnitischer Eifer hat denselben

in folgender Weise erweitert: *سقفها وعلى بابها أنا مدينة العلم وأبو بكر*

أساسها وعمر حيطانها وعثمان, bei Ibn Ḥaǧar al-Hejṭamî, *Al-Fatâwâ al-ḥadîṭijja* (ed. Kairo, 1307), 197. Im selben Sinne wird auch das Wort *بيت* angewandt. So sagt im *Kitâb al-ḥajda* (gegen Ende) al-Kinânî zum vor-

sitzenden Chalifen: *بيت اللغة وأمير المؤمنين يعلم ويشهد لي أن كان* (Hschr. LH).

1) Ibn Kutejba, ed. Rittershausen, 19, 13 = Nöldeke, *Beiträge*, 22, 12; 46, 8 v. u. Das „Weben“, „Feilen“ und „Entleihen“ der *Kawâfi* (auch hier unmöglich *Reime*): *Ag.*, XV, 147, 20—23.

2) *Hud.*, 96, 1.

dieser Voraussetzung kann man Stellen wie z. B. folgenden Vers des A'sâ richtig verstehen ¹⁾:

ساقِ شِعْرِي لَهُمْ قَافِيَةٌ وَعَلَيْهِمْ صَارَ شِعْرِي دَمْدَمَةٌ

d. h. «meine Dichtung treibt zu ihnen einen Spottspruch, und mein Gedicht wird ihnen zur Vernichtung». Hier und an vielen ähnlichen Stellen zeigt sich die ursprüngliche Bedeutung des alten Ausdrucks, als Spruch, der dem Feinde Verderben bereitet. Wenn er von feindlicher Seite kommt, muss er «abgewehrt (vertrieben) werden, wie der hurtige Knabe den Heuschreckenschwarm vertreibt»:

أُذودُ الْقَوَافِي عَنِّي نِيَادًا نِيَادَ غَلَامٍ جَرَى جَرَادًا ²⁾

Diese Bedeutung erweist sich als die ursprüngliche, wenn wir in Betracht ziehen, mit welchen Dingen die *Kawâfî* am häufigsten *verglichen* zu werden pflegen, die Beziehungen, in welche sie bei alten Dichtern, denen auch jüngere gerne nachahmen, gesetzt werden.

Die *Kawâfî* werden, und dies deutet vornehmlich auf Schmähsprüche, am liebsten mit gefährlichen Waffen und Wurfgeschossen verglichen ³⁾, die der Dichter wie Pfeile ⁴⁾

1) *Ġamhara*, 6, 24.

2) *Imrḳ.*, 11, 1. Wir geben der Lesart الجراد, *Kām.*, s. v. ذود, den Vorzug vor jener der Ahlwardt'schen Ausgabe: الجواد (*LA.*, *مرج*, III, 189, ult.: جواد). Das Gedicht kann übrigens kaum dem berühmten *Imrḳ.* zugeschrieben werden; *Kāmūs* (TA.), l. c., führt v. l. von *Imru' al-Ḳejs* b. *Bekr* an. Es fehlt im *Dîwân* ed. *Slane*, sowie auch in den *Commentar-Redactionen* des *Bataljûsî* (*Kairo*, 1808), und des *Abû Sa'îd al-Sîrâfî* (*Hschr.* LH). Eine Reminiscenz an den Ausdruck in v. l. findet man bei *Muslim* b. *al-Walîd*, ed. *de Goeje*, 15, 23: ذاد القوافي عن جماها.

3) Am ausführlichsten und vollkommensten ist diese Vergleichung bei *Lebid*, 39, 70—73, ausgesponnen.

4) *Ham.*, 646, v. 4: سَلَّتْ سِهَامُهُ الْخ; vgl. *Achtal* an *Ġerîr*, *Dîwân* 168, 6: نَصَبْتَ إِلَى نَبْلِكَ مِنْ بَعِيدٍ; vgl. *VIII* (ursprünglich: mit Pfeilen um die Wette schießen), *Tab.*, I, 1083, 9; 1084, 7. *Hut.*, 20, 18.

(vgl. Genes., 49, 24) und Wurfsteine ¹⁾ schleudert (رَمَى) ²⁾. In einer Ueberlieferung reizt der Prophet den Hassân zum poetischen Angriff seiner Feinde mit den Worten an: «Dein Gedicht ist ihnen gefährlicher als das Treffen der Pfeile in finsterner Nacht» (oben, S. 31, Anm. 1) ³⁾. Der Higâ'-Dichter ist demnach auch شديد الرّجام باللسان وباليَد, hart im Steinewerfen mit Zunge und Hand (Zuh., 3, 33). Denn den Felsblöcken gleicht das Higâ'-Wort ⁴⁾; «wenn es ins Rollen kommt, kann es keine Überlegung zurückhalten»,

1) Vgl. Farazd., 144, 9: قصيدة رجم, Tab., II, 108, 15: قصيدة مرجم;

vgl. auch das häufige رجم بالغيب, Ġamhara, 9, 6 v. u. S. auch Van Vloten's Abhandl. über الشيطان الرجيم (1891).

2) Muzarrid, Muf., 16, 61. Kâmil, 142, 2. Ġerîr, Ag., XX, 171, 19: رميته رميته بكلمة (بقافية كلمة. scil. الأعراس: Achṭal, 123, 11: بقافية الخ

رمى حسن عبد الله... بيت: Tab., I, 1646, 7: باقي رسومها

رمى mit ب so viel wie «einer Sache beschuldigen» (Sûre 24, 6); die falsche Beschuldigung, die man gegen jemand *geschleudert* hat, kehrt auf den Verleum-

der zurück: لا يرمى رجل رجلاً بالفسوق ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت: B. Adab, n°. 43. Man sagt auch: رمى عن... d. h. durch Spottgedichte

den auf einen Stamm geschleuderten Spott abwehren, erwidern: وما زلت

أرمى عن ربيعة من رمى اليها بكل شرود الخ Farazd., 226, 4; vgl.

ibid. 32, 2: أرمى عنم; dasselbe ist: ناضل دون... z. B. Achṭ., 105, 4. Man

vgl. auch den Gebrauch des synonymen قذف, schleudern (قذاف der Wurfsteine schleudert, Nöldeke, Beiträge, 194, ult.), verleumden. Vom Higâ': Muf.,

16, 18. Farazd., 153, 2, gegen Ġerîr: حسبت قذافي الخ (wo von der Be-

deutung: verleumden nicht die Rede sein kann); besonders: تقاذفوا بالشعر, Tab., I, 1401, 13.

3) Bei ähnlicher Gelegenheit sagt er von den Gedichten des Ibn Rawâḥa: لهي أسرع فيهم من نصيح النبيل, al-Tirmidî, II, 138.

4) Vgl. كجلاميد, Hassân, Diwân, 35, ult. Kâmil, 141, 19,

قوافي كالسّلام اذا استمرت¹⁾ فليس يردّ مذهبها التنظي
(Nâb., 29, 7); «eine Kâfija wie die scharfe Spitze eines
Wurfsteines»,

وقافية مثل حدّ الردّاء لم تترك لمجيب مقالا
(Tamîm ibn Mukbil, TA., ردّى²⁾); «wie die Spitze einer Lanze
(وقافية مثل حدّ السنان), bleibend, wenn der, welcher sie ge-
sprochen, auch verschwindet» (Ḥam., 299, v. 3. 'Ubejd b.
Mâwija al-Ṭâ'î³⁾); «eine Kâfija, als ob in derselben Gift
wäre» (d. h. als ob sie ein vergifteter Pfeil wäre)⁴⁾; «niemand,
den sie verwundet, kommt wieder auf: damit wende ich die
Zunge der Leute von euch ab» (Ġ., LA., نمى, XX, 218,
oben), وقافية كأنّ السّمّ فيها وليس سليمها أبدا بنامى,
صرفت بها لسان القوم عنكم

«Sprüche, welche lodern wie die Flamme; wen der Dich-
ter damit sticht, dessen Seele wird gedemüthigt»⁵⁾. «Sie
finden Eingang in die engsten Räume; selbst da, wohin eine

1) Vgl. Ḥassân, 58, 11, wo der erste Halbvers völlig gleichlautend; die ganze
Kaṣīde ist nach 'Ajnî, IV, 563, richtig zu stellen.

2) LA., ردّاء, XVII, 385, hat für الرداء die Lesart الرداء.

3) Der ganze Vers findet sich wörtlich im Diwân der Chansâ' (ed. Bejrût), 75, 3.

4) Muf. 34, 93: نبال ذات سمّ, Tab., II, 350, penult. LA., حجرية: حجر.
vgl. Sîbaw., I, 204, 21. Auch Schwerter wurden vergiftet:
ثمّ امر: I. Hišâm, 472, 10. سيفه المسموم. Ag., XIX, 163, 18. Lebid, 49, 6.
انّ رجلا حدّادا من: Kâmil, 677, ult.: عمير بسيفه وشكّذ له وسمّ.
السلاح المسمّمة: vgl. Mutan., II, 251 ult.: الازارقة كان يعمل نصلا مسمومة.
Talmud babyl., Gittîn, 70a, über die Lanzen der Perser: אלונכי דפרסאי.
5) Ḥassân, I. Hišâm, 234, 11, anders Diwân, 58, 12.

Nähnadel nicht dringen kann, dringt ein solcher Spruch¹⁾ (App. Tarafa, 8, 2)²⁾.

Vgl. auch Hud., 72, 2; 120, 2, wo Kawâfî speciell von Schmähversen gebraucht wird. Dasselbe zeigen auch viele Stellen aus dem Dîwân des Hassân b. Tâbit:

9, 2: «Wir haben von den Ma'add Tag für Tag Bekämpfung, Spott und Schmach zu erleiden;

Aber wer uns schmäht, den richten wir mit Kawâfî», u. s. w.

27, penult: «Jeder Mensch benutzt einen Brandstempel³⁾, den die Leute (als Eigenthumszeichen) erkennen; unsere Stempel sind auslaufende Kawâfî; drücken wir damit ein Brandmal auf, so verkennen es die Leute nicht» u. s. w.

35, 6, sagt er von den Schmähungen, die er gegen den 'Âbidî schleudert, sie seien «bleibende Kawâfî, welche die Rhapsoden in jedem Thale recitiren». Vgl. auch 66, 2 v. u.

Besonders zwei Eigenthümlichkeiten sind es eben, welche (wie in letzteren Beispielen) den brandmarkenden Kawâfî zugeeignet werden. Sie *verbreiten* sich in alle Welt⁴⁾; in

1) Vgl. Achtal, 105, 6: وَالْقُرْلُ يَنْفَعُ مَا لَا تَنْفَعُ الْآبَرُ; vgl. fast wörtlich al-Kutâmî, LA., V, 58, ult.; Zuhejr, bei Dyroff, 30, 9, vergleicht den Tadel mit Ahlen (أَبْر).

2) Ibn Rasîk, 'Umda (ed. Tunis) 46, 9, führt den Vers von Tarafa an.

3) Vgl. Ag. XII, 65, 6 v. u. Hut. 88, 4, und Note z. St. Al-Mutalammis, Mucht., 32, 3: جَعَلْتُ لَهُ فَوْقَ الْعَرَانِينَ مَيْسَمًا. Ham., 194, v. 2: لِلْعَتَى. Abû Temmâm, Dîwân (Bejrût, 1889), 443, 16 ff. Besonders die auf Familienverhältnisse bezügliche üble Rede drückt ein مَيْسَم auf. Ibn Badrân, 170, 4.

4) سيذهب غورا, Ag., VII, 40, 23; XX, 171, 20. خروج بافواه الرواة, 4) بعد انجان, 'Abid, Mucht., 99, 4. قافية شنعاء تشتهر, Zuhejr., 7, 7.

diesen Sinne haben sie oft die Epitheta (شوار²), مشهورة¹). Die beiden letzten Wörter, neben welchen, so wie auch neben anderen Epithetis femin. gen.⁴), das Wort قافية bzw. der Plural desselben auch weggelassen wird, bedeuten in dieser Verbindung: Gedichte, welche in die weite Welt hinauslaufen (und Verbreitung finden), sowie das Thier, welches mit diesen Epithetis bezeichnet wird, seinen Zustand als Hausthier verlässt (نَفَرْتُ مِنَ الْإِنْسِ), in die Wildniss läuft, um als Wild unbehindert umherzuschweifen. Die Epitheta beziehen sich demnach auf die *Verbreitung* der Schmähsprüche⁵).

1) Vgl. Hassân, 63, 7: قد حان قول قصيدة مشهورة am Anfang eines Spottgedichtes.

2) Als Plur. auch شُرُ, Muslim b. al-Walîd, 8, 14. Also nicht, wie Schwarzlose Waffen der alten Araber, 111, übersetzt: „zerstreuter Vers“, und erklärt: „Verse, die dem betreffenden Dichter zugeschrieben werden, aber nicht in seinem Dîwân, sondern anderswo stehen“. Dies kann gelegentlich in der spätern Schulterminologie so gebraucht sein; aber شوار² wird ja von Gedichten gesagt zu einer Zeit, wo man von Dîwânen noch nichts wissen konnte. Das Wort wird in demselben Sinne auch zur Kennzeichnung der Sprichwörter als weithin verbreitete angewandt, z. B. im Titel شوار الامثال, Catal. Lugd. Batav., 2. Aufl., I, 220, oben.

3) قاذفته بأوابد, Muzarrid, Muf., 16, 58; vgl. auch Hommel, Actes du sixième Congrès des Orientalistes (Leide, 1885), II, 1, 401, wo das Wort „seltsame“, Z. 10, nach Note 62 derselben Seite zu verändern ist. — In späterer Zeit wird أوابد auch von Melodien gebraucht, Ag., V, 128, 6.

4) Z. B. مُحْكَمَات, Nâb., 30, 3. Muslim b. al-Walîd, 15, 29. الباقيات. موبدات^{٢٥}. al-A'sâ, Chiz. ad., I, 89, 3 (Higâ' gegen 'Alkama b. 'Ulâta). القوارصا Hud., 252, 19.

5) Merkwürdig ist, dass al-Nuwejrî, Nihâjat al-arab (Leidener Hschr. n° 2 b, 136 ff.), unter أوابد العرب die Institutionen, Gebräuche, Aberglauben etc. des Heidenthums versteht, wie z. B. die Bahîra, Waşîla, das Ta'sîr, Mejsir, die Azlâm, das Begraben der Töchter, u. s. w.: وكانت للعرب أوابد جعلوها

Dann sind die *Kawâfî unverwüstlich* und *nachbleibend*; selbst nach dem Tode des von ihnen Betroffenen üben sie noch ihre Wirkung¹⁾; darin sind sie dem Fluche gleich (oben, S. 29, Anm. 3). Das Attribut باقية (im Sing. oder Plur.), wo es ohne Nomen vom Schmähspruch gebraucht wird, ist wohl auf ein selbstverständliches قافية zu beziehen²⁾. Mit diesem Festhaften der Schmähsprüche hängt es dann zusammen, dass sie, einmal ausgesprochen, nimmer rückgängig gemacht werden können. Selbst die Reue des Dichters kann daran nichts ändern³⁾; ihre Wirkung ist durch das gesprochene Wort beschlossen. In dieser Anschauung⁴⁾ liegt noch ein Ueberrest des ältesten Charakters der Higâ'-Gedichte als Zaubersprüche.

بينهم أحكاما ونسكا وضلالة وعادة ومداواة ودليلا وتفاولا وطيرة

Dies bildet den Inhalt von II, II, 2, seiner Encyklopädie. Ich habe diese — wie es scheint — völlig willkürliche Erklärung von Awâbid sonst nirgends gefunden; al-Absîhî, der ungefähr ein Jahrhundert nach al-Nuwejrî schrieb, hat (ohne sein Vorbild zu nennen) seinem al-Mustaṭraf ein ähnliches Kapitel (das LIX.) einverleibt (ed. Kairo, 1275, II, 101 ff.), das er gleichfalls überschreibt:

للعرب: وأوابد وعوائد كانوا يرونها فضلا وقد دلّ على بعضها القرآن الخ

أوابد وعوائد كانوا يرونها فضلا وقد دلّ على بعضها القرآن الخ

1) Vgl. al-Huṭej'a, Einleit., 20, Anm. 6. Zuhejr, 8, 7: بان الشعر ليس لها مرد.

2) Zuhejr, 1, 51, und oben, S. 91, Anm. 4.

3) Bei späteren Dichtern kehrt sie in ganz formelhafter Weise wieder.

4) Boncher, 674, hat den Farazdaq, 226, 4, missverstanden, wenn er بكل شرود übersetzt: „dont on ne peut repousser les traits“.

بالن الشعر ليس لها مرد.

4) Bei späteren Dichtern kehrt sie in ganz formelhafter Weise wieder.

Boncher, 674, hat den Farazdaq, 226, 4, missverstanden, wenn er بكل شرود übersetzt: „dont on ne peut repousser les traits“.

بالن الشعر ليس لها مرد.

Nach dem Vorhergehenden dürfte es nicht als unwahrscheinlich gelten, dass *Kâfija*, *Kawâfi* in ihrer ursprünglichen Anwendung nicht Verse jeder Art, sondern speciell *Schmähsprüche* bedeuten und dass diese Ausdrücke zur alten Terminologie des *Higâ'* gehören. Allerdings wird eine *sichere* Bestimmung des Sprachgebrauchs erst dann zu erschliessen sein, wenn man auch die vielen noch unedirten Materialien altarabischer Poesie nach dieser Richtung wird durchmustern können. Fänden wir die allgemeine, unbeschränkte Anwendung dieser Benennung in Versen aus vorislâmischer Zeit ¹⁾, so böten dieselben (wenn anders ihre Echtheit keinem Zweifel unterliegt) einen Beweis dafür, dass die Verallgemeinerung der Bedeutung des Terminus bereits zu jener Zeit Platz gegriffen habe, aus welcher die betreffenden Verse stammen. Die Entscheidung der Frage nach der *ursprünglichen* Bedeutung der *Kâfija* würde dadurch nicht beeinflusst werden.

Andererseits können wir noch an den guten Dichtern der mittlern Zeit die Beobachtung machen, dass, sie wenn auch die Verallgemeinerung des Gebrauches bei ihnen bereits durchgedrungen war, das Wort mit grosser Vorliebe auf Schmähgedichte anwenden ²⁾ und es in diesem Sinne mit Epithetis begleiten, welche demselben im Alterthume beigegeben zu werden pflegten. Wir möchten hier zwei Beispielen

1) Nöldeke hat mich z. B. auf *Biśr* b. *Abî Châzim*, *Muchtârât*, 67, 3, aufmerksam gemacht: *أمنيتها المودة في القوافي* (dort ist von Liebesgedichten die Rede); vgl. *ibid.*, 75, 6.

2) Vgl. z. B. *Farazd.*, 144, 11. „Würden sie die harten Kieselsteine treffen, *تصيح من حذ القوافي صلابها*“. „Die Stricke der *K.* sind fest geflochten gegen die *Banî Fadaukas* (den Stamm des *Achtal*)“, *Ġamhara*, 169, v. 20. — *Ag.*, XIV, 161, 4. *Ĥam.*, 678, v. 1, u. a. m.

aus dem ungedruckten Dîwân des Dû-l-rumma Raum geben.

1) 42, 26—29¹⁾:

سَيَأْتِيَكُمْ مِنِّي ثَنَاءٌ وَمِدْحَةٌ مُحَبَّرَةٌ²⁾ صَعْبٌ غَرِيضٌ قَرِيضُهَا
رِيَاضَةٌ مَلْجَمٌ³⁾ وَكُلُّ قَصِيدَةٍ وَأَنْ صَعُبَتْ سَهَّلْتُ عَلَى عَرُوضِهَا
وَقَافِيَةٍ مَثَلِ السَّانِنِ نَطَقْتُهَا⁴⁾ تَبَيَّدَ الْمَهَارَى وَهِيَ بَاقٍ مَضِيضُهَا
وَتَزْدَادُ فِي عَيْنِ الْحَبِيبِ مَلَا حَةً وَتَزْدَادُ تَبْغِيضًا إِلَيْهَا بَغِيضُهَا

«Es kommt zu euch von mir Lob- und Preisgesang, buntgewirkt, spröde, (aber dennoch ist) frisch seine Dichtungsart;

Die Zähmung eines am Zaum gehaltenen (Reitthieres)⁵⁾ und jede Kašîde, ist sie noch so widersgünstig, leicht bändige ich sie, wenn sie störrig ist⁶⁾.

1) Das Gedicht fehlt in *B* und so sind wir für die Heilung des schlechten Textes auf blosse Conjectur angewiesen.

2) Ms. محبرة. Ueber محبرة vgl. weiter: „Alte und neue Poesie“.

3) Ms. ملجوح; allerdings ist in der von uns angenommenen Bedeutung

ملجَم IV gebräuchlich. Zuhejr, Mu'all., v. 36; 'Ant., Mu'all., v. 60: ملجَم. Imrk., App., 4, 2.

4) Ms.: بطقها. Von Gedichten sehr oft: نَطَقَ, z. B. Ka'b b. Zuhejr. 'Ikd, II, 25, 10: مَنَظَّفٌ: ثَوَابُكَ عِنْدِي الْيَوْمَ أَنْ يُنْظَفَ الشَّعْرُ. Zuh., 10, 33.

Von einem ungebildeten Städter aus dem Higâz habe ich einmal das Wort *nafk* in der Bedeutung *Gedicht* anwenden gehört.

5) D. h. eines unbotmässigen Thieres, das immer im Zaum gehalten werden muss; vgl. Lebîd, 46, 12 b.

6) Das Gedicht wird mit einem störrigen Kamel (صَعْبٌ oder عروض) verglichen, welches der geschickte Dichter bändigt und im Zaume hält, sodass es folgsam (ذَلُولٌ) wird. Man vgl. was der Hudejlite Sahm b. Usâma von seinem Liebesgedicht auf Lejlâ sagt (Hud., 95, 16):

يَجِدُ بَلِيلِي كُلَّ عَامٍ عَرُوضُهَا ذَلُولٌ لِرَاوِي الشَّعْرِ وَالْمَثَلِ

Die Vergleichung des Gedichtes mit dem Kamel ist auch der für die Benennungen جامحات: 221, 3; Farazd., 221, 3; and أوابد and شوارد القصاصد.

(Aber auch) gar manche *Ḳâfija*, der Lanzenspitze gleich ¹⁾, habe ich gesprochen; die mährischen Kamele (die man damit antreibt — *hidâ'* —) ²⁾ verschwinden, aber der ätzende Schmerz (den das Gedicht verursacht) bleibt;

Im Auge des Freundes gewinnt sie an Annehmlichkeit, und sie wird immer mehr ärgererregend für den, den sie ärgern will».

Hier ist die *Ḳâfija* als Schmähdgedicht dem Lobgesang als Gegensatz gegenübergestellt.

1) Vgl. oben, S. 89. Ag., X, 78, 19. Bei einem spätern Dichter: *سنان القل*, die Lanzenspitze der Rede; *حسام القل*, das Schwert der R., Ag., XVII, 39, 5 v. u.; 40, 3. 'Adî b. Artât sagt zu 'Omar II., der die Dichter zurückweisen will: *ان الشعراء ببابك واقوالهم باقية وسنانهم مسنونة*, 'Ikd, I, 154, 14.

2) Vgl. Muh. Stud., I, 47, 1, und Anm. Zuhejr, 7, 7: *يَعْلَدُ رُكْبَانُ الْمَطَى* اذا خَرَجْتَ مَتَى تَرَى, von Spottversen; Farazd., 47, 13 (gegen *Gerîr*): *كُلُّ شَاعِرٍ يَدِبُّ وَيَسْتَحْدِي لَهَا حِينَ تُرْسَلُ*, d. h. die Verse werden als *حدا* benutzt; keineswegs wie Boucher, 119, erklärt: tu vois tous les poètes accablés se prosterner devant eux (als ob B. das Wort mit *سجد* verwechselt hätte!). — Als *Hidâ'*-Verse begegnen nicht nur (wie z. B. *Kâmil*, 279, 11 ff.) einfältige *Regez*-Gedichte (Ag., XV, 6; XIX, 113, wo in beiden Fällen *Hidâ'*-Verse bei Chalifenreisen; *Usd al-gâba*, I, 75, unten; der Kameltreiber des Propheten, Ag., XXI, 86, 3), sondern gewerbsmässige *Hâdî's* (man nennt sie auch *سائق*, Zuhejr, 9, 13) verwenden auch *Ḳašîden* berühmter Dichter (Ag., X, 128, unten: ein langes Gedicht des ältern *Murakkiš*; vgl. auch *Ṭab.*, II, 1738, 8. Ag., XV, 154, 16; XVII, 43, 14). Bemerkenswerth ist der Sprachgebrauch: *أَحْدُو قَصِيدَةً*, (*Abû Du'ejb*) Ag., VI, 62, 11 (erklärt: *أَغْنَى*). Vgl. *Huṭ*, 8, 10. *Dû-l-ramma* setzt hier eine ähnliche Anwendung seiner Gedichte voraus als Beweis ihrer Berühmtheit und Volksthümlichkeit. Zur Charakteristik der gewöhnlichen *Hidâ'*-Verse dient übrigens ein im LA., *جود*, IV, 113; *جود*, V, 14; *روى*, XIX, 67; *Chiz. ad.*, IV, 532, 5 v. u. angeführter anonymer Vers: „Hätte sie (die Thiere) *Abû-l-gûdî* (oder *A. gûdî*) angetrieben mit *Regez*-Versen von hüpfendem Reimgang“ (*برجز مُسَكَّنِفِر الرِّوَى*); Schilderung des *Hidâ'*, *Kâmil*, 502, 14.

2) In einem Spottgedicht gegen die B. Imru' ul-Kejs ¹⁾,
Dîwân, n^o. 63:

فَأَصْبَحْتُ أَرْمِيكُمْ بِكُلِّ غَرِيبَةٍ
تُجِدُّ اللَّيَالِي عَارَهَا وَتَزِيدُهَا
قَوَافٍ كَشَامٍ ²⁾ الْوَجْهَ بِسَاقِ حَبَارُهَا
أَذَا أُرْسِلْتُ لَمْ يَثْنِ ³⁾ يَوْمًا ⁴⁾ شَرُودُهَا
يُؤَافِي بِهَا الرُّكْبَانُ فِي كُلِّ مَوْسِمٍ ⁵⁾
وَيَحْلُو بِأَفْوَاهِ الرُّوَاةِ نَشِيدُهَا

«Ich schleudere gegen euch gar manches ausgezeichnete (Gedicht); die Schmach (die es euch bringt) wird durch die Zeit immerfort erneuert und vermehrt;

1) Der Stamm der B. Imru' ul-Kejs (Ag., VII, 61, 15) und nicht der alte Kindite dieses Namens ist es, den Dû-l-rumma in seinem Dîwân sehr häufig verhöhnt. Herr Lammens hat in seiner Abhandlung über al-Achtal (Journal asiatique, 1894, II, 115) irrigerweise den Mu'allaka-Dichter als den Gegenstand des Higâ' vorausgesetzt und einen Vers, in welchem der Dichter den zeitgenössischen Mitgliedern des Stammes (in alter Zeit hat sich Zuhejr, 6, mit ihnen beschäftigt) vorwirft, dass sie schlechte Muhammedaner seien, zum Erweise der These benutzt, Imrḳ. sei Christ gewesen. Dû-l-rumma wirft dem Stamme der Imru' ul-Kejs auch sonst ihre Schläffheit in der Religion vor; auch von den Frauen sagt er, dass sie die Gebetszeiten vernachlässigen und dem Trunk ergeben seien (Dîwân, 64, 44. 45):

نساء بنى امرئ القيس اللواتى كَسَنَ وجوههم حُمًا وقارا
أَصَعْنَ مواقيت الصلوات عمدا وخالفن المشاعل والجرا

Wären sie Christen gewesen, so hätte er den Vorwurf wohl nicht in dieser Weise formulirt. Wie ein Muhammedaner jener Zeit Christen zu verspotten pflegte, ersieht man aus Gamhara, 169, 5.

2) A: كسام; vgl. Muf., 16, 61.

3) Vgl. Farazd., 144, 10: قَصَائِدُ لَا تُثْنَى إِذَا هِيَ أَصَعَدَتْ لِحَى; vgl. oben, S. 92.

4) A: إِذَا لَمْ تَبْنِ يَوْمًا وَبَانِ.

5) Das Spottgedicht ist: نَزَالَةٌ بِالمَوَاسِمِ, Farazd. gegen Zijâd, Tab., II, 108, 17; 'Abîd al-Râ'f gegen al-Nâbiga al-Ga'dî, Ibn Rašîk, ed. Tunis, 66.

Kâfja's, die wie ein Mal auf dem Gesicht sind; ihre Spur ist bleibend. Sind sie losgelassen, so kann, was davon allenthalben in Umlauf ist, nicht mehr zurückgeleitet werden;

Die Reisigen bringen sie mit zu den Pilgerfahrten, und angenehm klingt ihre Recitation im Munde der Rhapsoden».

Bezeichnend sind schliesslich die Worte, die der gefürchtete Schmähdichter Ibn Mejjâda (zweite Hälfte der Umejjadenzeit) an seine Mutter richtet ¹⁾:

اعَزِّمِي مَيَّادَ لَلْقَوَافِي * وَاسْتَسْمِعِيهِنَّ وَلَا تَخَافِي *
سَتَجِدِينَ ابْنَكَ ذَا قِذَافٍ

«Sei stark, o Mejjâda, gegenüber den Kawâfî (d. h. den Schmähungen, in welchen deine Ehre angegriffen wird);

Höre dieselben ruhig an und fürchte nicht;

Du wirst in deinem Sohn jemanden finden, der auch schleudern ²⁾ (d. h. die Ehre der Mütter seiner Gegner beschimpfen) kann».

In allen diesen Beispielen, die man leicht vermehren könnte, erscheint die Anwendung des Ausdruckes قافية, plur. قواف, in seiner ursprünglichen Bedeutung. Und noch durch seine Anwendung im Vulgärarabischen schimmert der alte Sinn des Wortes durch. Wie mir Professor Martin Hartmann mittheilt, gebraucht man in Syrien häufig die Redensart: بلا قافية, «um die Auffassung einer Aeusserung seitens des Angeredeten in unfreundlichem Sinne auszuschliessen», also gleichsam: *ohne böse Absicht*, oder: *es ist nicht böse gemeint*.

1) Ag., II, 89, 14.

2) Vgl. oben S. 88.

IX.

Für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Kâfija* mitentscheidend wird wohl auch der etymologische Werth desselben sein. Die bei Freytag ¹⁾ gesammelten Versuche orientalischer Etymologen, es von *kaḥā*, *folgen*, abzuleiten, über welche bisher auch unsere Wissenschaft nicht hinausgekommen ist, sind allesamt unannehmbar, und schon deshalb zu beseitigen, weil sie ausnahmslos auf die falsche Voraussetzung gegründet sind, dass *Kâfija* in erster Linie den Reimbuchstaben, die Reimsilbe, und im besten Falle den Versfuss bedeute, der auf den Reimbuchstaben ausgeht. Wir haben sehen können, dass *Kâfija* — ob man uns nun in der Beschränkung des Wortes auf Schmähgedichte beistimme oder widerspreche — im alten Sprachgebrauch jedenfalls mindestens die ganze Verszeile oder, was viel wahrscheinlicher, einen ganzen, wenn auch mehrzeiligen Dichterspruch bezeichnet. Für *Verszeile* hat man schon sehr früh den Namen *بَيْت* ²⁾, der wohl im Zusammenhange steht mit jenem Sprachgebrauch, dass man das «Dichten» mit dem Ausdruck «*ein Gedicht bauen*» bezeichnet ³⁾. Zumal für den *Reim* haben die Araber bereits in alter Zeit den an die technische Anwendung des Verbums

1) Darstellung der arab. Verskunst, 296; vgl. TA., X, 301.

2) Al-Muzarrid, Muf., 16, 61. Ḥassân, 58, 13: *بنيت عليك أبياتاً صلاباً*; vgl. einen von Ḥassân citirten (im *Dîwân* fehlenden) Vers in De Sacy's *Ḥarîrî-Commentar* (aus al-Šerîfî), 2. Ausg., 6, ult.

3) 'Ikḍ, III, 143, 14: *انما الشعر بناء يبتنيه المبتنون*. LA., عوص, VIII, 325, unten, anonym:

وأبنى من الشعر شعرا عويصا ينسى الرواة الذى قد روا

Vgl. Abū-'l-'Alâ', *Saḡṭ al-zand*, I, 121, ult.: *بُناة الشعر*.

انکntpfenden Namen روى¹⁾, und noch Abûl-l-Aswad macht einen scharfen Unterschied zwischen dem *rawî* und der *kâfija*; jenes ist ein einzelner, besonderer Theil der *Kâfija*, deren Theile (Füsse) ohne Schlaffheit stramm aneinandergefügt sind, wie das feste Ineinandergreifen der Ringe eines von Künstlerhand gefertigten Ringelpanzers³⁾.

Die in Folgendem vorzuschlagende Erklärung des fraglichen Wortes wird uns im Verein mit den oben angeführten Stellen zeigen, dass die Bedeutung *Reim* den Begriffskreis des Wortes *Kâfija* erst in späterer Zeit erweitert hat und dass sie mit dem unmittelbaren Sinn desselben in gar keinem Zusammenhange steht.

Unter den mannigfachen Bezeichnungen für Schmäh-

1) Es scheint, dass man dies Wort in alter Zeit auch vom Recitiren *eigener* Gedichte gebrauchte, z. B. noch al-Mutawakkil al-Lejtî (Zeitgenosse des Mu'awija I.):

على اثنى لم ارم في الشعر مسلماً ولم اهج الا من روى وهجاني

„... Ich sage ein Higt' nur gegen den, der spottende Gedichte gegen mich dichtet.“ (Ag., XI, 42, 5). Damit können wohl nur eigene Producte des feindlichen Dichters

gemeint sein. Demgemäss ist روى (تروى) V so viel wie „Verse vom Verfasser übernehmen, damit man sie dann weiter überliefern könne.“ كنت اختلف

الى كثير أتروى شعرة, Ag., VIII, 36, 4. Aber auch die Bedeutung „*anderer* Dichter Verse recitiren“ ist alt, Ag., XXI, 22, 17; 24, 24; in diesem Sinne

وراء على: 222, 2. Vgl. Farazd., 222, 2. قال الشعر der Gegensatz von روى

فهل تروى الشعر قل نعم وأقوله: 80, 13, Ag., IX, الشعر ما انا قلته

2) Nâb., 30, 3. Hassân, 102, 8 (vielleicht dem Nâb. nachgeahmt; vgl. Derenbourg, Journ. asiat., 1868, II, 266).

3) LA., وتر, VII, 137 (TA., s. v.), Abûl-l-Aswad:

وقافية حذاء سهل رؤيها كسر الصناع ليس فيها تواتر

Ag., XI, 120, 18: بقافية und der zweite Hvs. mit völlig anderm Text.

sprüche finden wir auch solche, in welchen die Wirkung derselben figürlich auf den Körper des Geschmähten bezogen wird. Einige dieser Beziehungen (besonders das Brandmal) sind uns bereits in den bisher vorgeführten Dichterstellen begegnet. Es giebt deren aber noch viele andere, von welchen wir beispielsweise einige hier zusammenstellen.

Das Higâ' wird mit der *Halskette* verglichen, die der vom Spott Getroffene nicht verbergen kann, die ihn vielmehr vor aller Welt kennzeichnet ¹⁾. Darauf bezieht sich wohl auch der Spruch des 'Akîl b. 'Ullafa, dass er nur kurze Spottgedichte verfasse, weil — nach einem Sprichwort — es genüge, wenn ein Halsband so gross ist, dass es den Hals umfassen kann ²⁾. Hassân liebt es, das Higâ' als Stechen (همز) zu bezeichnen (vgl. Sûre 68, 11; 104, 1) ³⁾; einmal vergleicht er es sogar mit der durch die Krallen des Löwen verursachten Verwundung, die das Thier bei der Vertheidigung des angegriffenen Lagers

1) Ag., X, 171, 27: لَأُطَوِّقَنَّكَ طَوْقًا لَا يَبْلَى; ibid., 30: قُلْتُ عَصِمًا; مطوقة: بخزى بها فى المواسم; Hârîta b. Badr, Ag., XXI, 24, ult.: اقلدك . . . قوافى من باقى الكلام المشهر; vgl. al-Farazd., Ag., XIX, 49, ult.: قلائد مثل اطواق الحمام; Schmach als Halskette aufgefasst, Ag., XVI, 140, 7, u.: وقُلْتُ بنى كنانة قلادة العار; vgl. Ham., 127, vs. 1. Dahin gehören auch die „Halsketten der Bauza“, sprichwörtlich für Schmach und Schande, woraus das *tashîf* قوزع entstanden ist (LA., قزع, X, 145), das man als Appellativ in der Bedeutung الفضائح erklärt hat; vgl. darüber Ausführliches in Chiz. ad., IV, 561 ff. Aber auch von rühmenden Versen wird قلد gebraucht, z. B. Chiz., ib., 385, 4 = Gamhara, 13, 11: قلدتك الشعر.

2) 'Ikîd, I, 215, ult. I. Kutejba, ed. Rittershausen, 18, 3 = Nöldeke, Beitr., 20

3) Vgl. B. Adab, n°. 49.

seiner Jungen dem Angreifer zufügt¹⁾. Der Hudejlite Abû Şachr bedroht seinen Feind mit Higâ' in den Worten: «Meine Nägel werden dich erreichen (ich werde dich zerkratzen), und meine Feile (Zunge)²⁾ wird dich schaben»³⁾; und in demselben Sinne ist es wohl gemeint, wenn al-Chansâ' ihren verstorbenen Bruder Şachr damit rühmt, dass er als Waffen «Zähne und Krallen» besessen habe⁴⁾. Dahin gehört auch سَبَعَ, beissen⁵⁾ (wie ein Raubthier), welches Wort in der syrischen Wüste noch heute so viel wie *fluchen* (لَعَنَ) bedeutet⁶⁾ sowie auch عَضَّ⁷⁾, نَهَشَ⁸⁾, in ihrer Anwendung auf Schmähedichte; ferner قَرَصَ, kneipen, zwicken; man gebraucht auch das Wort قَوَارِص als Epitheton von Spottreden⁹⁾. Als vernichtenden *Schlag* bezeichnet den Schmähspruch die Benennung قَارِعَةٍ¹⁰⁾; auch قَدَعَ, mit dem Knüttel schlagen, wird in

1) I. Hišām, 235, 11: مَرَّتْكَ بِقَافِيَةٍ; Dîwân, 58, 15: كَهْمَزَةٌ ضَيْغَمٌ يَحْمِي. Die erstere Stelle scheint eine Variante von vs. 6 des letztern Gedichtes zu sein. 2) Vgl. Note zu Hud., 26, 3.

3) Hud., 252, 21; dass Verse gemeint sind, folgt aus vs. 19: مُمَبَّدَاتٌ.

4) Dîwân al-Chansâ', ed. Bejrût, 26, 1.

5) Vgl. ZDMG., XXX, 584.

6) S. die Mittheilungen Wetzstein's in «Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste», 113 des Separatabdr. ZDMG., XXII, 178.

7) Ag., XXI, 84, 6: قَدْ عَضَّ بِهِجَاءَ; vgl. عضوض, Acht., 290, 4.

8) Ag., VII, 40, 9; al-Aşma'î sagt von Ġerîr: كَانَ يَنْهَشُهُ ثَلَاثَةً وَأَرْبَعِينَ; es bissen (oder stachen) ihn drei und vierzig Dichter.

9) Al-A'šâ, oben 91, A. 4. Al-Farazdak, ed. Boucher, 60, 6: قَوَارِصٌ تَأْتِينِي. LA., VIII, 337, unten. Im Lehrgedicht des 'Abd Kejs b. Chufâf al-Burgumî (bei 'Ajnî, II, 203, 7):

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مِنَ الْعَدُوِّ قَوَارِصٌ فَأَقْرَصْ كَذَاكَ وَلَا تَقُلْ لَمْ أَفْعَلْ

10) Ġerîr, Ag., VII, 40, 22: رَهْمِيَّتُهُ بِقَارِعَةٍ أَنْفَازَهَا تَقْطُرُ الدَّمَ; vgl.

تَقْرَعُ مَرُوقِي: Had., 252, 20. KANT MQUALTĒHMQ Q'ĒA ALI ALKĒD: Nab., 5, 40.

verschiedenen Derivaten als Bezeichnung für Higâ' angewandt¹⁾. Stärker noch ist die Vergleichung desselben mit der Castration²⁾, oder dem Aufschlitzen des Bauches; letzteres, indem man die Spottverse بواقر nennt³⁾. In dieser Reihe ist auch zu erwähnen, dass einer der gebräuchlichsten Termini dieser Gruppe, لَحَا, ursprünglich das Entfernen der Rinde vom Baumstamme bedeutet; auf den Gegenstand der Schmähung angewandt, also ungefähr so viel besagen will, wie: *schälen, schinden*⁴⁾. Al-Ḥaggâg droht in seiner berühmten 'irâkischen Antrittsrede den Kûfensern, dass er sie abschälen werde, gleichwie man Holz abschält⁵⁾. Die Bedeutung von سَبَّ ist ursprünglich so viel wie «jemanden in den Steiss stossen» (طَعَنَهُ فِي السَّبَّةِ, TA., I, 292. LA., I, 440), und dem entspricht auch die Drohung des Ġerîr: «Ich

1) مَنْطِقٌ قَذَعٌ, Zuh., 10, 33. مَنْطِقٌ قَانِعٌ, al-A'sâ, Ġamhara, 6, ult. قَانَعِي, Nâb., 30, 4. Damra, Abû Zejd, Nawâdir, 54, 3; Zejd al-chejl, ibid., 80, 12. فَشْتَمُوهُ وَأَقْدَعُوهُ, Ag., II, 55, penult. الْمَقْدَعُ مِنَ الْقَوْلِ, Tab., III, 234, 13. أَنْ يَقْدَعُوا بِالْقَدْعِ عَرْضَكَ, Tarafa, 4, 74. قَذَعٌ, Zuh., 1, 62. مَقْدَعٌ, Hud., 65, 9; مُقَادَعَةٌ, ibid., 72, 1.

2) LA., حَلَف, XI, 351:

خَصَيْتُكَ يَا ابْنَ حِمْرَةٍ بِالْقَوَافِي كَمَا يُخَصِّي مِنَ الْحَلَفِ الْحِمَارُ

Ḥalak ist eine bei Thieren vorkommende Krankheit, welche nur durch Castration beseitigt werden kann; vgl. خَصَيْتُ مَجَاشِعَا, Ġerîr, Chiz. ad, 448, 10.

3) Zuh., 7, 6; vgl. Tab., II, 1720, 3: فَإِذَا قَدِمْتَ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ

فَابْقِرْ بَطْنَهُ, wenn du vor den Herrscher trittst, so schlitze ihm (dem Naṣr) den Bauch auf (d. h. klage ihn an, verunglimpfe ihn).

4) Vgl. al-A'lam, Landberg, Primeurs arabes, 167, 7.

5) Tab., II, 865, 2: لَا لِحُونَكُمْ لَحْوُ الْعُودِ.

werde ihrem Hintern Worte versetzen, deren Brandmal bleiben wird, so lange Tag und Nacht währen» ¹⁾.

Als Gegenstände der durch die Schmähung verursachten Verwundung werden auch besonders verschiedene Theile des Kopfes bezeichnet. Man sagt z. B.: قَحَفَهُ (oder ماءُ, أَقْحَفَ رَأْسَهُ), «er hat ihm die Hirnschale zerschmettert», um auszudrücken, dass man jemandem Beschuldigungen «an den Kopf geschleudert», gegen die es gar keine Vertheidigung und Abwehr geben kann ²⁾. Speciell zu unserm Gegenstand gehören: دَمَعَ, vom dichterischen Angriff (Ag., XVII, 40, 2) ³⁾; ferner: ضَرْبُكَ أُمَّ الرَّأْسِ (Kâmil, 275, 12). In dieselbe Reihe ⁴⁾ stellen wir nun auch das Wort قَفَا I, II, *schmähen* ⁵⁾, wovon قَفِيَّةٌ, Schmähung, Beschimpfung und das hier besonders in Betracht kom-

1) Ag., XX, 170, 12: لَا حَمْلَ إِلَى أَعْجَازِهِمْ كَلَامًا يَبْقَى مِيسْمَهُ
ما بقى الليل والنهار.

2) Die Wbb. s. v. قَحَفَ. Mejd., I, 252. 'Ikḍ, I, 336 (رَمَى الرَّجُلَ)
(غَيْرَهُ بِالْمَعْصَلَاتِ).

3) Farazd., 124, 6: بَدَامَغَةً يَوْحَى الْعِظَامَ أَمِيمُهَا.

4) Eine sehr reichhaltige Synonymik findet man im باب الثَّلَبِ وَالطَّعْنِ von al-Hamadânî's Kitâb al-alfâz al-kitâbijja (Bejrût, 1885), 20 ff. (im Index ist قَفَا nachzutragen); aus derselben liessen sich noch einige die obigen Nachweise ergänzende Daten auswählen.

5) Ibn al-Sikkî, Alfâz, 221: وَيُقَالُ قَفَا بِأَمْرٍ عَظِيمٍ إِذَا قَذَفَهُ يَقْفُوهُ قَفْوًا.
لا تَقْفُوا أَمْنًا وَلَا نَتْنَفِي مِنْ أَيْبِنَا
ومن قَفَى مُؤْمِنًا يَرِيدُ
شَيْنُهُ حَبْسُهُ اللَّهَ عَلَى جَسَرِ جَهَنَّمَ حَتَّى خَرَجَ مِمَّا قَالِ

mende القافية als Bezeichnung der Schmähsprüche, d. h. Sprüche, welche den Hinterkopf (القفا) treffen oder verwunden. Dass eine solche Benennung des Schmähgedichtes dem Ideengang des Arabers thatsächlich entspricht, kann durch die Mittheilung des Aṣma'î belegt werden, nach welcher ein Beduine, der einen Stamm geschmäht hatte, davon in folgenden Worten Mittheilung machte: «Jener ist ein Stamm, dessen Hinterhäupter durch Spottverse geschunden und dessen Häute mit Schmach gegerbt worden sind»¹⁾. Vielleicht darf dabei erwähnt werden, dass man besonders den Hinterkopf als Sitz feindseliger Gedanken betrachtet (Tebrîzî, Ḥam., 629, vs. 2). Man sagt: ان في قفا لغدرة (al-Mejdânî, II, 30, 16)²⁾, wenn dabei nicht eher an eine *pars pro toto* zu denken ist³⁾. Jedoch ist unsre Erklärung des Wortes Kâfija von dieser speciellen Beziehung ganz unabhängig.

Von der ursprünglichen Bedeutung «den Hinterkopf verwundendes Gedicht» ausgehend, hat sich dann durch fortschreitende Verallgemeinerung der Begriffskreis der Kâfija zu der allgemeinen Bedeutung «Gedicht» erweitert,

1) Durrat al-gawwâṣ, ed. Thorbecke, 56, penult. Muḥâḍarât al-udabâ', I, 241. 'lkd, II, 109, unten: اولئك قوم قد سلخت اقفاؤهم بالهجا.

2) Aus b. Ḥaġar, ed. Geyer, 44, 2: الشيطان قصع في قفاها, der Satan sitzt ihr im Nacken; vgl. Ḥadîṭ: يَعمَدُ الشيطان على قافية. Nach der spätern Vorstellung sitzt der Šejtân عند احدكم ثلاث عقد. غصروف الكتف oder غص الكتف beim Gelenksknorpel des Schulterblattes, Dam., s. v. كركى, II, 324, unten; an dieser Stelle befand sich auch das Prophetenzeichen des Muhammed, Tab., I, 1125, 13.

3) Vgl. Ag., II, 99, 15: قفا ام رماح اذا استقت دفرا, wo gleichfalls nicht gerade dieser bestimmte Theil des Hauptes gemeint ist.

in späterer Zeit aber wieder, durch missverständliche Ableitung, auf die ganz unrichtige Bedeutung «*Reim*» beschränkt, in welcher das Wort in der Literatur der Poetik haften geblieben ist. — Jedoch neben der speciellen Benennung (*kāfiya*, *kawāfi*) werden die Higâ'-Gedichte auch mit allgemeineren, auf Gedichte jeder Art anwendbaren Worten bezeichnet, wie *kašîda*, *kašâ'id*¹⁾, *šîr*²⁾ *kalimât*³⁾, *lisân*⁴⁾, sehr oft *kaul* u. a. m.

1) Hud., 97, 17. Ḥassân, 63, 7, als Einleitung zu einem Spottgedicht: قد حان قول قصيدة مشهورة. 'Ant., 9, 5. Hud., 162, 1: قصائد. Chaffâf, Ag., XVI, 142, 13. Bašâma b. Ḥazn, Ham., 194, vs. 2. 'Abîd al-Râ'î gegen al-Nâbiga al-Ġa'dî, bei Ibn Rašîk, ed. Tunis, 66: فأنى زعيم أن أقول: وأن: قصيدة مبيّنة كالنقب الخ. Ibn Aḥmar, LA., زبر, V, 405, oben: قتل عاو (غاو: Chiz. ad., IV, 379, 22) من معدّ قصيدة بها جرب الخ.

Ibn Abî 'Ujejna, Ag., XVIII, 28, 1: "seine Seiten sind umgürtet worden mit den Ruthen der Kašâ'id", d. h. er ist mit Spottgedichten gegeißelt worden.

2) Ham., 646, vs. 4. Zuh., 8, 7; vielleicht auch 'Alk., 3, 1.

3) Zuh., 1, 49.

4) Note zu Hut., 24, 3.

EXCURSE UND ANMERKUNGEN.

I.

SEJTÂN VOR DEM ISLÂM. — ĠINN ALS EIGENNAME.

(Zu S. 7.)

Dass *Šejtân* in der Ġâhiliġja auch als Personennamen angewandt wurde, haben wir bereits früher (ZDMG., XLV, 685, Anm.) nachgewiesen. Hier mögen den dort zusammengestellten Beispielen noch einige Nachträge hinzugefügt werden. ‘Âhân b. al-Šejtân, Ibn Durejd, 240, 4; Šarâhl b. al-Šejtân, ibid., 243, 3. Auch unter den Ahnen des ‘Âmir b. ‘Abd al-Kejs findet man einen Šejtân, Usd al-ġâba, III, 88, 3. Nicht als Eigenname, sondern als appellativische Bezeichnung, bei Aus, ed. Geyer, 44, 2; al-Muzarrid, Muf., 16, 68; als Epitheton eines schönen Mannes, Ibn al-Kelbî bei Usd-al-ġâba, 343, 20. Auch Ġinn kommt als Eigenname in einer alten genealogischen Reihe vor (sofern die Lesart richtig und nicht etwa حنّ — auch dies ist übrigens Dämonenname, Ag., XXI, 207 — zu lesen ist; vgl. الاحبّ بن جنّ بن: Ag., XIX, 112, 19; Nâb., 13, 1), Ag., XIX, 112, 19: الحزام بن ربيعة. Ueber عبد الجنّ s. Nöldeke, ZDMG., XLI, 725, 1; ein vorislâmischer Dichter heisst: عمرو بن عبد الجنّ, Fraenkel, WZKM., IV, 336.

Auch noch im Islâm wird das Wort Šejtân nicht nur zur Bezeichnung des Äquivalentes für den biblischen Šatân, also des *Iblîs*, oder vorzugsweise *al-Šejtân* genannten Wesens gebraucht, sondern ganz gleichbedeutend mit dem Ausdrucke Ġinn angewandt. Daher kommt es, dass neben dem jüdisch-christlichen Šejtân auch noch die Vorstellung der Pluralität von Šejtânen (*al-šajâtîn*) einhergeht, welche mit den Ġinnen identisch oder ihnen ihrer Wirksamkeit nach völlig

verwandte Wesen sind; so z. B. im Korân, 6, 70; 23, 99; 38, 36. Auch in Gebeten wird zuweilen die Vielheit der Satane (d. h. Ġinnen) vorausgesetzt; man sucht Schutz vor *jedem* Šejtân (nicht vor *dem* Šejtân) (z. B. oben, S. 68, A, 3).

So finden wir denn auch in den hier benutzten Nachrichten oft Šejtâne erwähnt, wo Wesen gemeint sind, die gewöhnlich als Ġinnen bezeichnet zu werden pflegen.

II.

DIE ĠINNEN IM ISLÂM.

(Zu S. 4.)

Der Islâm betrachtete den Ġinnen-Glauben der Araber nicht als solches Element der Weltanschauung, welches die neue Religion von vornherein hätte ablehnen müssen. Er traf ja in der volksthümlichen Gestaltung jener Religionen, die ihm als Quelle dienten, solche Vorstellungen reichlich an. So wurden denn dieselben auch dem Islâm einverleibt, und zu ihren Trägern jene Wesen gemacht, welche die heidnischen Araber Ġinnen nannten. Muhammed setzt an zahlreichen Stellen des Korân die Existenz derselben voraus¹⁾ — er protestirt nur dagegen, sie, nach Art der Heiden, für göttliche Wesen zu halten (6, 100) —, und auch im Hadîť²⁾ wird ihr Dasein als *feststehende* Gewissheit dargestellt. Ihre Verbindung mit den Menschen³⁾ wird in einer dem Muhammed zugeschriebenen — im Grunde aus der Weiterbildung von Sûre 37, 8; 72, 9, entstandenen — Belehrung bedingungslos vorausgesetzt. Muhammed selbst anerkennt, dass Musejlîma durch einen Dämon inspirirt werde⁴⁾ und niemand zweifelte daran, dass der falsche Prophet al-Aswad al-'Ansî sein Wissen von dem ihn begleitenden Šejtân habe⁵⁾. Die Beeinflussung der Wahrsager (كهان) durch solche Zu-

1) Sprenger (Leben und Lehre des Moḥammad, II, 239—251) hat die verschiedenen Momente der Ġinnenlehre Muhammed's hervortreten lassen.

2) Besonders B. Bad' al-chalk, n°. 11—13.

3) Ein Zauberer zur Zeit der Ḥaġġâġ führte den Beinamen: صديق ابليس, Jak., IV, 885, 5.

4) Tab., I, 1948, 1. Wenigstens finden es die alten Muhammedaner nicht anstößig, dem Muhammed eine solche Voraussetzung zuzumuthen.

5) شيطانه الذي معه, ibid., 1864, 16.

flüsterungen (vgl. Korân, 6, 112. 121; 34, 13) wird als der Erklärungsgrund der Erscheinung anerkannt, dass die Vorhersagungen dieser — noch lange nach dem Erscheinen des Islâm unter den Arabern wirkenden — Leute¹⁾ nicht selten eintreffen. Einige Menschen befragten den Propheten wegen der Kâhine. Da sagte er: «Sie taugen nichts». Die Leute jedoch entgegneten: «Aber sie sagen ja doch Dinge voraus, die sich bewahrheiten». Darauf antwortete der Prophet: «Dies wahre Wort schnappt der Ginn²⁾ auf und knurrt es in das Ohr seines Freundes, gleichwie die Henne³⁾ gluckt; dies vermengen sie dann mit mehr als hundert Lügen»⁴⁾.

So wurde denn der Glaube an die Existenz und Wirksamkeit dieser Wesen ein integrierender Bestandtheil der Weltanschauung des orthodoxen Islâm⁵⁾; selbst die Mu'taziliten bilden Thorien aus, welche

1) Muhammed. Studien, II, 283.

2) In den Parallelstellen B. Bad' al-chalk, n°. 6. 10: die Satane (الشياطين).

3) Für الدجاجة ist die Variante الزجاجة (das Glas oder Glasgefäß) zu verzeichnen. Der Voraussetzung dieser Lesart entspricht die in Bad' al-chalk,

n°. 10, mitgetheilte Version dieses Spruches: فَتَقْرُّهَا فِي أُذُنِ الْكَاهِنِ كَمَا تُقَرُّ الْقَارُورَةُ; vgl. Kast., X, 541. Das Hadît kommt noch B. Adab, n°. 115,

Tibb, n°. 46, vor, mit folgender Lesart: [قَرَّ الدجاجة] فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ; die eingeklammerten Worte nur in der Adab-Stelle.

4) B. Tauhîd, n°. 58: قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سَأَلَ أَنَسُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ أَنَّهُمْ لَيْسُوا بِشَيْءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ يَحْدِثُونَ بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا، قَالَ (قَالَتْ 1). فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْتِطِفُهَا الْجَنِّي فَيَقْرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ كَقَرْقَرَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلُطُونَ فِيهِ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذِبَةٍ; vgl. al-Bejdâwî, II, 61, 91, zu Sûre 26, 22. 23.

5) Al-Sujûfî citirt in der Einleitung zu seiner Schrift: لَقَطُ الْمَرْجَانِ فِي أَحْكَامِ الْجَانِّ (LH) folgenden Ausspruch des hanbalitischen Theologen Takî al-dîn Ibn Tejmîjja: لَا يَخَالِفُ أَحَدٌ مِنْ طَوَائِفِ الْمُسْلِمِينَ فِي وَجُودِ الْجِنِّ وَكَذَلِكَ جَمْهُورُ الْكُفَّارِ لِأَنَّ وَجُودَ الْجِنِّ تَوَاتَرَ بِهِ أَخْبَارُ

die Realität der Ginnen zur Voraussetzung haben. Es ging nicht an, dieselbe zu leugnen; galt ja die Mission Muhammed's neben den Menschen auch den Ginnen. Die Listen der «Genossen» enthalten auch aus ihrem Kreise Individuen, welche mit dem Propheten persönlichen Umgang hatten ¹⁾. Ganz ernste Theologen entwerfen sogar eine genaue Statistik der Ginnen und der ihnen verwandten Wesen ²⁾, und die Casuisten gingen so weit, in der scharfsinnigsten Weise über alle religionsgesetzlichen Consequenzen zu forschen, welche durch die Anerkennung der Existenz von Ginnen, rechtgläubigen und ungläubigen, bedingt sind; so ist es namentlich eine der häufigsten Fragen, welche eherechtlichen und rituellen Folgen die Heirath zwischen Menschen und Ginnen nach sich ziehe (مناحة الجن) u. a. m. ³⁾.

Nur die Anhänger der philosophischen und allegoristischen Richtungen ⁴⁾, sowie — nach al-Mas'ûdî — alle jene Leute der Speculation und Forschung, welche auf Vernunft und Untersuchung begründete Schlüsse anwenden ⁵⁾, haben Muth gezeigt, entgegen dem Wortlaute einer Menge von Ḥadîten und dem Consensus (iğmâ') der gläubigen Gasammtheit, die Existenz der Ginnen und den damit verknüpften Volksglauben in das Reich der Fabel zu verweisen. Aber auch sie finden wir nicht allesammt unter den entschiedenen Ginnen-Leugnern. Der bedeutendste arabische Dolmetsch des Aristoteles, al-Fârâbî, gesteht den Theologen die Realität der Ginnen zu und benützt sich, über die Mahnungen seines philosophischen Gewissens mit einer fragwürdigen, nicht wenig geschraubten Definition hinwegzukommen ⁶⁾. Sein Zeitgenosse al-Mas'ûdî führt die Ginnen-Erscheinungen und die

الانبياء تواتراً معلوماً بالاضطرار يعرفه الخاصة والعامة ولم ينكر الجن إلا شزمة قليلة من جهال الفلاسفة.

1) Usd al-gâba, II, 353: Šamhağ al-Ġinnî; IV, 95: 'Amr al-Ġinnî. Mîzân al-i'tidâl, II, 398: Hâma b. Luhejm b. Lâkîs b. Iblîs.

2) Das ganze Material bei al-Kaṣṭallânî, V, 338—341.

3) Diese Fragen sind behandelt in den Fatâwî al-ḥadîtijja von Ibn Ḥağar al-Hejṭamî (Kairo, 1307), 12. 49—54. 92—93. 171.

4) Al-Kaṣṭallânî, l. c., 338: فلا عبرة بانكار الفلاسفة والباطنية وغيرهم ذلك.

5) Murâğ, III, 322, 2.

6) Philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici, 84, 19 ff.

als bezeugt geltende subjective Erfahrung mit Hawâtif-Rufen (*bath kôl*) auf psycho-pathologische Vorgänge zurück ¹⁾. Erst Ibn Sînâ (Avicenna) betritt die Bahn der Entschiedenheit. Er giebt eine Verbaldefinition dessen, was man unter *ġinn* versteht und setzt dann hinzu: «Dies ist die Erklärung des Namens, womit aber nicht gesagt sein soll, dass diesem Namen etwas objectiv Reales entspreche: (مع قطع النظر)

(عن انطباقه على حقيقة خارجية). Die Definition hat nichts mit der Frage der Wesenhaftigkeit zu thun » ²⁾.

In den muhammedanischen Vorstellungen von den Ġinnen sind ausser den Anschauungen der jüdisch-christlichen Dämonenlehre vorzugsweise auch heidnisch-arabische Ideen verarbeitet. Andererseits haben sich im Islâm neben den erwähnten Elementen auch noch neue fabelhafte und abergläubische Anschauungen selbständig herausgebildet, von denen wir nicht wissen können, ob dieselben an Vorstellungen angelehnt sind, welche bereits im arabischen Heidenthum vorhanden waren. Was die Religion aus den heidnischen Fabeln beibehalten oder unabhängig von denselben selbständig geschaffen hat, hat zum grossen Theil in Ĥadîten verschiedener Güte Platz gefunden. In einem bei al-Buchârî gebuchten Spruch ist von der speciellen Nahrung der Ġinnen die Rede ³⁾; der Šejtân beschnüffelt und beleckt Alles (حساس لحاس), benutzt beim Essen und Trinken die linke Hand und verzehrt mit Vorliebe Abfälle und Speisereste ⁴⁾. In einem volksthümlichen Bericht werden Bohnen und verwesende Knochen als besondere Ġinnen-Speise bezeichnet ⁵⁾. Träume (حُلْم, im Gegensatz zu رُؤْيَا) sind Gaukelspiel des Šejtân (تَلْعَب الشَّيْطَان).

1) Murûğ, III, 324.

2) Angedeutet bei Fachr al-dîn al-Râzî, der, Mašâtîh, VIII, 313—319, die Frage weitläufig behandelt und die Meinung des Ibn Sînâ aus dessen رسالة citirt. Letztere Stelle ist ausführlich mitgetheilt in den Kullijât des Abû-l-bakâ', 144.

3) العظم والروثة, B. Manâkib al-anşâr, n°. 32.

4) Al-Tirmidî, I, 341.

5) Ibid, 332. 333. Vgl. Ag., XI, 109, 17, ein Stück Speise auf der Erde liegen lassen heisst: es für den Satan liegen lassen.

6) Muḥâḍarât al-udabâ', II, 371.

7) Muslim, IV, 80. Al-Muwatta', IV, 181.

Auch das Gähnen soll besonders durch den Šejtân verursacht werden; das Lachen desselben wird in den Gähnlauten der Menschen hörbar ¹⁾. Anderes findet sich in Traditionssprüchen von minderer Autorität. In der Mitte der Strassen und öffentlichen Plätze ist der Betplatz der «Verborgenen» (Ġinnen) ²⁾; darum möge man sich hüten, an solchen Orten seine Nothdurft zu verrichten. Ein merkwürdiger Aberglaube ist es besonders, dass die Šejtâne an der Grenzlinie zwischen Schatten und Sonne lagern ³⁾. Ganz unverständlich klingt folgender, dem Muhammed zugeschriebener apokrypher Spruch: «Ich fürchte für mein Volk nur wegen der Milch, denn der Satan befindet sich zwischen Milchschaum und Euter» ⁴⁾. Soll dies etwa bloss verhüllter Spott gegen die dem Islâm nicht sehr freundlichen Beduinen sein? ⁵⁾.

Die Ġinnen-Vorstellung dient im Islâm auch noch als Formel für einen andern religionsgeschichtlichen Vorgang. Es ist von vornherein die Möglichkeit der Annahme nicht abzuweisen, dass, nach einer in der Geschichte der Religionen überaus häufigen Erscheinung ⁶⁾, heidnische Götter der Ġähilijja im Islâm zu Ġinnen oder

1) Abû Dâwûd, Commentar Ausgabe, 227. al-Tirmidî, II, 124 f. Ueber Gähnen der Zauberer s. Ibn Kutejba, Muchtalif al-ḥadîṭ, 405; ähnliche Vorstellungen bei verschiedenen Völkern: E. Tylor, Die Anfänge der Cultur (deutsche Uebersetzung, Leipzig, 1873), I, 102—103.

2) LA., قرع, X, 141, oben: لَا تُحْدِثُوا فِي الْقَرْعِ فَاتَهُ مَصْلَى الْخَافِينَ

(وَالْخَافُونَ الْجَنِّ): vgl. die Note Weijers' zu al-Ta'ālibî, Syntagma, ed. Valetton (Leiden, 1844), 15, n°. 7. Nach dem Talm. B. Kammâ, 60a, wandelt dort (בְּאַמְצַע הַדְּרָכִים) der Todesengel.

3) Ibn Mâga, 273, 2: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَقْعُدَ الرَّجُلُ بَيْنَ الظِّلِّ; bei al-Dahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 63, mit Hinzufügung der Motivierung: وَقَالَ أَنَّهُ مَقْعَدُ الشَّيْطَانِ.

4) Ibn Mâga, 60: لَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي إِلَّا اللَّبْنَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ بَيْنَ: الرِّغْوَةِ وَالضَّرْعِ; vgl. Dam., s. v. فحل, II, 241.

5) Muhammed. Studien, I, 6, 13 ff. Die abergläubischen Anschauungen der heutigen Araber über die Aufenthaltsorte der Ġinnen hat Lydia Einszler, ZDPV., X, 170 ff. gesammelt.

6) Auf semitischem Gebiete ist u. a. ein sehr interessantes Beispiel, dass nach Clermont-Ganneau's Nachweis der kana'anitische Gott *Rešef* bei den Juden zuletzt ein Gattungsname für schädliche Dämonen (*mazzikîn*, *rešefîm*) geworden ist. Halévy, im Jahrbuch Jerusalem, IV (1894), 11; vgl. auch Bacher, in Revue des Études juives, XXVIII, 151.

Šejtānen wurden¹⁾. Im Islām konnte auch auf diesem Gebiete die alte Bedeutung der göttlichen Mächte des Heidenthums nicht vollständig verwischt werden; dieselbe accommodirte sich dem ausschliesslichen Allāh-Glauben des Islām in Formen, die neben diesem Glauben in der Volksreligion weiter bestehen konnten. Es ist von Maspero nachgewiesen worden²⁾, dass sich selbst die heidnisch-ägyptischen *Kā* (*doubles*) der Pyramiden und Gräber im Volksglauben der muhammedanischen Aegypter zu *Ginnen* umgeformt haben³⁾. Denselben Vorgang können wir auch an der Umdeutung heidnisch-arabischer Götter im Islām beobachten. Nennt man ja vom muhammedanischen Standpunkte aus (vgl. Sûre 19, 45) die arabischen Heiden geradezu *Ginnen-Anbeter* (*‘ibād al-ġinn*)⁴⁾, und bereits Neophyten der allerersten muhammedanischen Generation, wie al-A’sā⁵⁾ und Buġejr, Bruder des Ka’b b. Zuhejr, nennen das Heidenthum, von dem sie sich eben lossagen, «die Anbetung des Šejtān», d. h. der *Ginnen*⁶⁾.

Dass solche Umbildung recht wohl in den Ideengang jener Kreise und Zeiten hineinpasst, beweist mehr als alle Analogie die Bereitwilligkeit Muhammed’s selbst, die drei Hauptgötter der heidnischen Araber in ähnlichem Sinne *mit Vorbedacht* umzudeuten⁷⁾; freilich hat

1) Vgl. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, I. Aufl., 113, 18; 2. Aufl., 120, 20 [jetzt auch Grimme, *Muhammed*, II, 66].

2) *Bibliothèque égyptologique*, I (Paris, 1893), 90. 126.

3) Anderwärts ist ein Beispiel dafür angeführt worden, dass man aus den *Kā* muhammedanische Heilige gestaltet hat. *Revue de l’histoire des Religions*, XXIII, 203. 4) I. Hišām, 216, 6.

5) Edit. Thorbecke, vs. 22. *Morgenl. Forschungen*, 259.

6) I. Hišām, 858, 2. — Man hat die „Anbetung des Šejtān“ im Gegensatze zur „Anbetung Allāh’s“ auch in ein vorislāmisches Gedicht des Ḥassān b. Tābit (Ag., XIII, 170, 16) hineininterpolirt. Es wird dort die Vorbereitung der christlichen Unterthanen des ġafnidischen Fürsten zur Begehung des Passah-Festes geschildert (vgl. Aus, ed. Geyer, 81, 9; dazu قنديل فصيح, ‘Adī b. Zejd, Ag., IX, 53, 6; man polirt vor dem Feste die Heiligenbilder mit Goldwasser, Adī, TA., كنز; das قنديل wird auch zur Charakteristik der christlichen Banū ‘Iḡl hervorgehoben, Ag., XIII, 47, 2) und dabei gesagt: „Sie beten um die Wette zu Allāh, während doch in Wirklichkeit all ihr Gebet an den Šejtān gerichtet ist“. Diese Zeile ist muhammedanischer Einschub in das als Singstück verbreitete und als solches der Interpolation leicht ausgesetzte Gedicht; dieselbe fehlt im Dīwān, 100, und in der Wiederholung des Stückes, Ag., XIV, 6, 21 ff.

7) Vgl. Wellhausen, *Heidenthum*, 178.

er diesen Versuch — der auch in seiner 53. Sure zu gültigem Ausdruck gekommen war — bald zurückziehen müssen. Jedoch in die volksthümliche Religionsanschauung werden *unbeabsichtigte* Umdeutungen leichter Eingang gefunden haben. Eine Spur davon ist uns hinsichtlich des *Kuzah* erhalten, den man im Islâm von seinem ehemaligen Gottesrange zu einem *Šejtân* degradirt hat ¹⁾: وقيل ان قَرْحَ

اسم شيطان وزعمت (العرب) ان الظاهر أيام الربيع هو قوسه ولذلك قال النبي لا تقولوا قوس قَرْحَ وقولوا قوس الله ²⁾.

In sehr bemerkenswerther Gestalt ist diese im religiösen Volksbewusstsein sich vollziehende (oder möglicherweise von Seiten der lehrenden Kreise in bewusster Weise hervorgerufene) Umwandlung der heidnischen Gottheit in einen *Šejtân* ausgeprägt in der im *Hadîṭ* mehrmals als Bezeichnung der östlichen Himmelsgegend vorkommenden Redensart: حيث يطلع قرنا الشيطان, «wo die Hörner des *Šejtân* emporsteigen». Das bekannte *Hadîṭ*, in welchem gegenüber den gläubenseifrigen Jemeniten die *Rabîʿa*- und *Modar*-Araber als rohe und verstockte Schreier gebrandmarkt werden ³⁾, bezeichnet ihre Wohnsitze mit den Worten: «wo die Hörner des *Šejtân* emporsteigen, oder aufgehen» ⁴⁾. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Gebrauch dieser Ausdrucksweise in folgendem *Hadîṭ*. Der Prophet sagt: Wenn die Wimpern der Sonne sich erheben, so wartet mit dem (Morgen-) Gebet, bis die Sonne (selbst) hervorgetreten ist; und wenn die Wimpern der Sonne sich verbergen, so unterlasset das Gebet; richtet das Gebet nicht so ein, dass es mit dem Aufgang oder Untergang der Sonne zusammenfalle, denn sie geht zwischen den beiden Hörnern eines *Šejtân* (oder des

1) Vgl. Guidi, Della sede primitiva dei popoli semitici, 50, oben.

2) LA., قَرْح, III, 398. Muḥāḍarât al-udabâ', II, 322. Nach einer andern

volksthümlichen Deutung ist *Kuzah*: الملك الموكل بالسحاب, bei al-Balawî, Alif-

bâ (Kairo, 1278), II, 27, oben; zu beachten ist auch die Benennung: قوس النبي, Journ. asiat., 1849, I, 548.

3) In B. Manâḳib, n°. 2, wonach wir das *Hadîṭ* in den Muh. Stud., I, 6, Anm. 2, angeführt haben, fehlt diese charakteristische Bezeichnung der Himmelsgegend, ebenso im Muwaṭṭa' IV, 197.

4) B. Ṭalâḳ, n°. 54. Bad' al-chalk, n°. 14.

Šejtân) auf ¹⁾. Man sollte also die fälligen Gebete *nach* Sonnenaufgang und *vor* Sonnenuntergang verrichten, ohne Zweifel, um den Schein der Sonnenanbetung zu vermeiden ²⁾. Wie wir soeben gesehen haben, wird anderwärts der Sonnenaufgang selbst als «das Aufgehen der Hörner des Satans» bezeichnet; dies wird wohl die ursprüngliche Fassung der Redensart sein, in welcher man unter Satan *die Sonne selbst* verstanden hat. In demselben Ḥadīṭ-Kapitel, dem wir die auf die Gebetszeit bezüglichen Worte des Propheten entnommen haben, heisst es weiter: der Prophet habe gegen Osten gewiesen und gesagt: Die Revolution ist in jener Richtung, wo das *Horn des Satans* aufgeht ³⁾, d. i. der Sonnenstrahl. In dem Bilde, das man vom Šejtân sonst entwirft, wird er nicht als gehörnt dargestellt; wohl aber redet man in den semitischen Sprachen von dem *Karn* der Sonne ⁴⁾. Die Redensart beruht auf der Degradirung des Šams-Gottes der arabischen Heiden (sie nannten ja die Sonne auch *ilâha*) zu einem Šejtân. Die Ausdrucksweise verflüchtigte sich nun in dem Maasse, wie das Heidenthum in immer fernere Vergangenheit rückte. Als die That-sache der einstigen Sonnenanbetung aus dem Bewusstsein der Nachwelt vollständig geschwunden war, hatte man für die Ausdrucksweise, dass «die Hörner des Šejtân im Sonnenaufgang sichtbar werden» kein Verständniss mehr und so wurde denn die ursprüngliche Redensart ahnungslos verändert oder aber durch unsinnige Erklärungen ihrer ursprünglichen Bedeutung entrückt. Wie gedankenlos darin muhammedanische Exegeten vorgehen, zeigt uns al-Nawawī, der im Allgemeinen recht umsichtige Erklärer der Traditionen des Muslim. Seine Textvorlage bietet durch Vergleichung der verschiedenen Versionen des oben als erstes Beispiel erwähnten Ḥadīṭ die Sicherheit, dass unter *حيث يطلع قرن الشيطان* ⁵⁾ der Sonnenaufgang

1) B. Bad' al-chalk, n°. 10: *فانها تطلع بين قرني شيطان او الشيطان*.

2) B. Mawākīt al-ṣalāt, n°. 29. 30, wo die Hauptstelle dieser Verordnung ist, fehlt die Beziehung auf die Hörner des Satan.

3) Bad' al-chalk, ibid.: *ان الفتنة ههنا من حيث يطلع قرن الشمس*.

4) Es ist merkwürdig, dass man die Strahlen der Sonne auch die *Rüssel* derselben nennt: *لاحت خراطيم شمس*, al-Ja'kâbī, ed. Houtsma, 261, ult.

5) Muslim, I, 137, 1. Am Anfange dieses Ḥadīṭ ist in der von uns benutzten Ausgabe eine Lücke (بياض).

zu verstehen sei; denn in einer sicherlich jüngern Parallelrecension des Ausspruches wird, wohl zur Erleichterung des Verständnisses, jener ungewohnte Ausdruck durch **قَبْلَ مَطْلَعِ الشَّمْسِ** ersetzt.

Nichtsdestoweniger künstelt der Commentator an der Bedeutung der «Satanshörner» herum und weiss zum Schluss nichts Besseres zu sagen, als dass man darunter zwei Schaaren seiner Helfer, die in seinem Auftrage die Menschen zum Bösen anreizen, oder gar die Ungläubigen selbst, als die Heeresfolge des Teufels, zu verstehen habe²⁾. Und zu solchem Missverständniss giebt die Textgeschichte des Ausspruches selbst manchen Anlass. Denn bereits alten Ueberlieferern des Ausspruches scheint die wirkliche Bedeutung des Šejtân in diesem Zusammenhange abhanden gekommen zu sein; wie wenn z. B. das betreffende Ḥadīṭ in einer vereinzelter Version³⁾ folgende Wendung erhält: «Der Prophet sprach: 'O Gott, segne unser Šâm und unser Jemen'. Da sprachen die Leute: 'Und auch unser Negd'. Er aber entgegnete: 'Dort sind Erschütterungen, dort sind Revolutionen, und dort geht das Horn des Satans auf'» **هناك الزلازل هناك** (الفتن وبها يطلع قرن الشيطان). Dieser Zusammenhang legte es nahe, unter «Šejtân» politische Umstürzler und Aufrührer zu verstehen.

Es ist noch ein Fall zu erwähnen, in welchem man der Sonne den Šejtân substituiert hat. Die in der Mittagshitze sichtbaren Sonnenstäubchen **السَّمْهَى**, die der Araber **لُعَابُ الشَّمْسِ**, Sonnenspeichel, genannt hat, erhielten später den Namen **مَخَاطُ الشَّيْطَانِ**⁴⁾ oder **لُعَابُ الشَّيْطَانِ**⁵⁾. Es ist jedoch möglich, dass diese figürliche

1) Muslim, I, 188, 8.

2) Ibid., 139: **وَأَمَّا قَرْنَا الشَّيْطَانِ فَجَانِبَا رَأْسِهِ وَقِيلَ لَهَا جَمْعَاهُ الذَّانِ**.
يَغْرِيهَا بِاضْلَالِ النَّاسِ وَقِيلَ شَبِيعَتَاهُ مِنَ الْكُفَّارِ.

3) B. Istiškâ', n°. 25.

4) S. Tab., II, 867, unten.

5) Ġauh., s. v. **لُعَب**; nach Einigen heisst die Fata Morgana so.

Bezeichnung in die Reihe von Namen für auffallende Naturerscheinungen ¹⁾ gehört, deren Entstehen das Volk vom Šejtân herleitet und für ein Spiel desselben hält ²⁾, wie z. B. die Fata Morgana, welche als specielle Schöpfung der Ġinnen gilt ³⁾. Im Arabischen der Sudanländer heisst dieselbe *môje šejtân* ⁴⁾; auch der Name *môje ġazâl*, Gazellenwasser, hängt wohl damit zusammen, dass man die Gazellen für Reitthiere der Ġinnen hielt ⁵⁾. Darauf deutet auch die Thatsache hin, dass unter den vielen Namen, mit welchen man die Dämonen benennt, sich auch der altarabische Name der Fata Morgana findet: *Āl*. In Persien nennt man so besonders jenen flachshaarigen Dämon, der den Wöchnerinnen nachstellt und, wenn nicht die nöthigen Vorsichtsmaassregeln angewandt werden (man verbirgt z. B. ein Schwert oder eine andere Waffe unter dem Polster der Frau), ihnen die Leber aus dem Leibe reisst und sie verzehrt ⁶⁾.

Schliesslich möge noch erwähnt werden, dass der Ġinn in völlig mythologischer Weise auch dem Liebesgotte substituirt wird, und dass man ihn wie den Amor Pfeile abschiessen lässt, welche das Herz des Liebenden treffen ⁷⁾. Es ist wohl nicht freie Erfindung des Muḥammed b. Bešîr (st. 125), wenn er von seiner Geliebten sagt, sie sei «ein Ġinnenmädchen ⁸⁾, oder vielleicht *von einem Ġinn begleitet*,

1) Auch technische Einrichtungen; so z. B. wird die verderbenbringende Wurfmaschine von Abû-l-Nağm bezeichnet als: *جَنِيَّةٌ فِي رَأْسِهَا أُمَرَأَسٌ* «eine Ġinnin, auf deren Haupte Seile sind», Kâmil, 501, 11.

2) Schon der alte Dichter Bišr b. Abî Châzim bringt sie mit der Anwesenheit der Ġinnen in Verbindung: «Ein Land, in welchem die Ġinnen heulen, und in ihren Steppen fliegen Sonnenstäubchen umher», LA., *سَم*, XV, 202.

3) Vgl. Tausend und eine Nacht (Bâlâk, 1279), III, 59, 8: *كَأَنَّهَا سَرَابٌ بَقِيْعَةٌ . . . يَزْخَرُهَا الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ*.

4) Marno, Reisen im Gebiete des blauen und weissen Nil (Wien, 1874), 139.

5) WZKM., 1893, 172, 4 v. n.; vgl. unten im Excurs zur Abhandlung über Sakîna.

6) E. G. Browne, A year amongst the Persians (London, 1893), 166; vgl. ZDMG., XXXVI, 85.

7) Der heidnische Gott *Wadd* hat einen Köcher mit Pfeilen. Wellhausen, Heidenthum, 14, 24.

8) Vgl. Ag., XIII, 86, 12, Achtal, 42, 1. Schöne Frauen *كَأَنَّهِنَّ السَّعَالَى*, *جَنَى الشَّمَائِلِ* al-A'sâ, Mu'all., vs. 64. Auch der schmucke Mann wird als

der sie lehrt, wie man auf die Herzen mit einem Bogen ohne Sehne Pfeile schleudert»:

جَنِيَّةٌ أَوْ لَهَا جَنَّ يَعْلَمُهَا رَمَى الْقُلُوبَ بِقَوْسٍ مَا لَهَا وَتَرٌ¹⁾

Das Bild vom Abschiessen der Liebspfeile und vom Erjagen des Geliebten begegnet uns (auch ohne Voraussetzung des dabei betheiligten Amor-Ginn) in der Schilderung von Liebesverhältnissen²⁾. Gewöhnlich ist es die Geliebte, deren Pfeile das Herz des Liebenden treffen. «Lubnâ hat mit ihren Pfeilen meine Seele getroffen; der Pfeil Lubnâ's erlegt die Seele»³⁾. Zuweilen werden die Pfeile wieder in die Hand des Liebenden gelegt⁴⁾, oder es wird das gegenseitige Beschiessen mit Pfeilen beiden liebenden Personen zugeeignet⁵⁾.

Wohl nur figürlich, ohne Zusammenhang mit irgend einem alten Glauben, sagt man, der Freigebige habe den Zauberschlüssel des Šejtân in der Hand: ⁶⁾ فِي كَفِّهِ مِنْ رُقَى الشَّيْطَانِ مِفْتَاحٌ.

bezeichnet (vgl. oben, 106); der Vater verbirgt seine Töchter vor ihm, Imrḳ., 52,40. Bemerkenswerth ist, dass in einem alten Gedicht die heldenmüthigen Banû Zijâd vom Stamme 'Abs „die Kinder einer Ginnenfrau“ (بنو جنّية) genannt werden, Ham., 231, vs. 6; vgl. Hâtim, ed. Hassoun, 28, 3: „Schaaren, die zu Fuss kämpfen, mit wirrem Haar, als ob sie بنو الجنّ wären, deren Fleischgerichte in keinem Topf gekocht werden.“ (Abû Zejd, Nawâdir, 107, II; LA., عرجل, XIII, 465, anonym).

1) Ag., XIV, 156, 4.

2) Imrḳ., 19, 7. 8; Mu'all., vs. 22 (Arnold). Nâb. 7, 6. Ag., XII, 169, 7, v. u.; besonders schön von Kejs b. Darîh, Ag., VIII, 119, 19. 20. Ahtal 128, 6.

3) Ag., VIII, 129, 13; XX, 81, 10. Die Geliebte ist demnach صائدة القلوب, Ġerîr, Ag., VII, 53, 11. Chiz. ad., II, 467, 7, v. u. Ag., VIII, 9, 8.

4) 'Antara, Mu'all., vs. 57. 59 (Arnold).

5) Mu'âwija b. Mâlik, Jaḳ., IV, 814, 14 ff.

6) Kâhil, LA., ركه, XVII, 386, unten; vgl. Sûre 17, 29: إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ
كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ und Ag., X, 153, 15.

III.

RUGŪ' AL-LA'NA.

(Zu S. 29 u. 39.)

In wie materieller Weise man die Wirkung des ausgesprochenen Fluches sich vorgestellt hat, können folgende Ḥadīṭe zeigen:

Ibn al-Anbārī: *Kitāb al-zāhir* (Handschr. LH.), fol. 80b:

وقال ابن مسعود اذا تلاعن الرجال فلعن أحدهما صاحبه رجعت اللعنة على المستحق لها منهما فان لم يكن فيهما مستحق لها رجعت على اليهود الذين كنتموا ما أنزل الله عز ذكره،

Jūsuf b. Mūsā al-Malaṭī: *Kitāb al-mu'taṣar min al-muchtaṣar* (Hschr.

LH.): في لعن من لا يستحقه، عن عبد الله بن مسعود سمعت رسول الله صلعم يقول ان اللعنة اذا وُجِّهَتْ الى أحد تَوَجَّهَتْ فان وَجَدَتْ عليه سبيلا او وجدت فيه مسلكا دخلت عليه والا رجعت الى ربها عز وجل فقالت اي رب ان فلانا وجهني الى فلان واتى لم أجد عليه سبيلا ولم أجد فيه مسلكا فا تأمرني قل ارجعي من حيث جئت،

Dieselbe Vorstellung wird in einem sehr verbreiteten und in ethischen Büchern häufig angeführten Ḥadīṭ noch anschaulicher ausgedrückt:

عن ابي الدرداء رَضَهِ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ وَهُوَ يَقُولُ إِذَا لَعِنَ الْعَبْدُ شَيْعًا صَعَدَتْ اللَّعْنَةُ إِلَى السَّمَاءِ فَتُغْلَقُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ دُونَهَا ثُمَّ تَهْبِطُ إِلَى الْأَرْضِ فَتُغْلَقُ الْأَبْوَابُ دُونَهَا فَتَأْخُذُ بَيْنَنَا وَشِمَالًا فَإِذَا لَمْ تَجِدْ مَسَاغًا رَجَعَتْ إِلَى الذِّئْلِ لَعْنٌ إِذَا كَانَ أَهْلًا وَإِلَّا رَجَعَتْ إِلَى قَاتِلِهَا،

IV.

ALTARABISCHE FLUCHFORMELN.

(Zu S. 40.)

Abû 'Ubejd al-Ḳâsim b. Sallâm: Kitâb *al-ğarib al-muṣannaḡ*
(Hschr. LH. vom Jahre 489), fol. 151b:

باب الرجل يدعو على الرجل بالبلايا، الاصمعى رماء الله بغاشية
وهو داء يأخذ في جوفه، وقل استاصل الله شأفته وهو قرح يخرج
بالقدم يقال منه شفت¹⁾ رجله شافاً والاسم منه الشافة فيكوى
ذلك الداء فيذهب فيقال في الداء أذهبك الله كما أذهب ذلك،
وقل أباد الله غصراءه وأصله الأرض الطيبة تستخرج فيقال أنبط
في غصراء فدا الله أن يذهب ذلك عنه، ابو زيد أبدى
الله شواره²⁾ يعنى مذاكيره، وقال ألحق الله به الحوبة
و[هو الله] سكنة والحاجة، غيره سباه الله يسبيه وبهله الله
كلاهما لعنه الله³⁾، الفراء تكلتك الجتل وتكلتك الرعبل معناهما
تكلتك أمك، الأموى رماء الله بالنيط وهو الموت، ابو زيد مثله
قل رماء الله بالطلاطة⁴⁾ وهو الداء العضال،

Im Mustatraf (Capitel LXXVII, Ende, ed. Bûlâk, 1275, II, 334)
ist unter der Ueberschrift: الظلمة والاعداء مما جاء في الدعاء على
eine Sammlung von Fluchformeln mitgeteilt, welche zumeist
auf Beduinen zurückgeführt werden und in dieser Hinsicht Beach-
tung verdienen.

1) Hschr. شيفت.2) Nach Ta'lab شواره, LA., VI, 105.

3) Imrk., 52, 21.

4) Hschr. بالط.

V.

KARÎD UND RAĞAZ. — R. MUKATTA'.

(Zu S. 78.)

Aus *Al-'umda fi mahâsin al-ši'r* von Ibn Rašîk (Hschr. der Leipziger Universitätsbibl., DC., n°. 328, fol. 65a; ed. Tunis, 1865, p. 119) ¹⁾:

قال النحاس القريض عند اهل اللغة العربية الشعر الذى ليس
برجز * يكون مشتقاً من قرَضَ الشيء ²⁾ اى قطعه كانه قطع
جنساً ³⁾ وقال ⁴⁾ ابو اسحاق هو مشتق من القرض اى ⁵⁾ القطع
والنفرة بين الاشياء كانه ترك الرجز وقطعه من شعره ⁶⁾ وكان
اقصر ما صنعه ⁷⁾ القدماء من الرجز ما كان على جزئين ⁸⁾ نحو
قول ذريرد بن الصمة يوم هوازن

يا ليتنى فيها جَدَعٌ اُخْبٌ فيها وَأَضَعٌ ⁹⁾

حتى صنع بعض المتعقبين أظنه على بن يحيى او يحيى بن
على المناجم ¹⁰⁾ أرجوزة على جزء واحد ¹¹⁾ وهى

1) Mit Benutzung der Hschr. der vicekönigl. Bibliothek in Kairo, Adab, n°. 456 und 578, deren Collationirung Director Vollers gütigst veranlasst hat.

2) Fehlt L. 3) جنساً — fehlt Tun. 4) Tun.: قال. 5) Tan.: وهو. 6) Nach Tun. — Hschr.: شعر. 7) L., Tun.: صنع. 8) Dies Schema heisst مَاجْزَوْء, Freytag, Verskunst, 231. Ag., VI, 34, ult. ff.; IX, 96, 2; 175, 14.

9) Ag., IX, 15, 21; 20, 11. Chiz. ad., IV, 547, 14 (جزع). Dies Regez hat der Chalife al-Mu'tadid in Musik gesetzt, was ihm wegen der durch das Metrum bereiteten Schwierigkeiten von den Kunstrichtern hoch angerechnet wird, Ag., VIII, 197, 12 ff.

10) Der Vater st. 275, der Sohn 300; Ersterer verkehrte mit al-Gâhiz, Ag., XVI, 43, unten; ZDMG., XXXV, 152, 1; von Letzterem hat der Verf. der Agânî (geb. 284) Mittheilungen empfangen. Bei al-Sujûtî, Ta'rich al-chulafâ' (Kairo, 1305), 150, 1: جزء جزء على جزء جزء; darauf folgen mit obigem Anfang 41 Mustaf'ilun-Glieder. Der Verfasser kann nur Jahjâ b. 'Alî gewesen sein, da der berühmte Chalife 279—289 regierte.

11) Vier Glieder, LA., عثم, XV, 275, 20. Die Hschr. nicht vocalisirt.

طَيْفٌ أَلَمَ بِذِي سَلَمٍ^١ بَعْدَ^٢ الْعَتَمِ^٣ يَطْبِي الْأَكَمَ
جَادَ نَعَمٌ^٤ وَمُلْتَزَمٌ فِيهِ قَضَمٌ إِذَا يُضَمُّ^٥
ويقال إن أول من ابتدع ذلك سَلَمٌ الْخَاسِرُ^٥ يقول في قصيدة
مدح بها موسى^٦ الهادي

مُوسَى الْمَطَرُ غَيْثٌ بَكَرٌ^٧ ثُمَّ انْهَمَرَ^٨ أَلْوَى الْمَدَرُ^٩
كَمْ اِعْتَسَرَ^٩ ثُمَّ اِيتَسَرَ^{١٠} وَكَمْ قَدَرٌ^{١١} ثُمَّ غَفَرَ^{١٢}
عَدْلُ السَّيَرِ بَاقِي الْأَثَرِ خَيْرٌ^{١١} وَشَرٌّ^{١٢} نَفْعٌ وَضَرٌّ^{١٣}
خَيْرُ الْبَشَرِ فَرْعٌ مُضَرٌّ^{١٣} بَدْرٌ^{١٤} وَالمُفْتَخِرُ
لَمَنْ^{١٣} غَبَرُ

والجوهري يسمي هذا النوعَ الْمُقْطَعِ^٥

1) Ueber Dā Salam vgl. Basset, *La Bordah* (Paris 1894), 2—3.

2) — 3) LA.: بَيْنَ الْخَيْمِ * يَسْرِي عَتَمٌ; Suj. nur: لُخَيْمٌ.

4) Suj., Tun.: بَغْمٌ — Hschr.: بَغْمٌ.

5) Ag., XXI, 110 ff.

6) Tun.

7) Freytag, *Verskunst*, 236, wo dies Schema behandelt wird und von obigem Gedicht 3 Glieder angeführt sind, ist das dritte: يُحْبِي الْبَشَرُ; ich habe

es mit Rücksicht auf das 13. Glied unseres Textes nicht aufgenommen.

8) Tun. — Sonst: الْمَرُّ.

9) Tun.: اِعْتَصَرَ.

10) Im Sinne der Tugend قَدْرَةٌ; al-Mas'ūdī, *Murūğ*, V, 101, 3: وَأَعْفُوا إِذَا قَدَرْتُمْ. Ag., XI, 12, 15. 'Ikd, I, 362, 6.

11) S. Note zu *Hut.*, 77, 22; oder es müsste das zweite Wort in وَتَرٌ verändert werden, was bei der Uebereinstimmung sämtlicher Vorlagen nicht zulässig ist.

12) Vgl. Wright, *Opusc.*, 103, 3 v. u. Ag., IX, 46, 15.

13) Tun. بَعْنٌ.

ALTE UND NEUE POESIE IM URTHEILE DER ARABISCHEN KRITIKER.

I.

Nach zwei Richtungen hat sich in der arabischen Poesie der muhammedanischen Zeit das Gefühl kundgegeben, dass die alten Dichter der Ġâhiliġja die Musterbilder seien, denen der arabische Poet aller Zeiten nachzueifern habe; und zwar *einmal* in Betreff des in ihren Dichtungen beobachteten Sprachgebrauches, *sodann* hinsichtlich der in ihnen verarbeiteten Vorstellungen.

Die Poesie — so meinte man — müsse die Bewahrerin der reinen, klassischen Sprache sein, die Sphäre der Erhaltung des Sprachausdrucks der Wüstenpoeten, und sie müsse sich freihalten von dem Eindringen jener Elemente, welche die natürliche Entwicklung auf dem Gebiete des jeweiligen Sprachgebrauchs hervorgebracht. Strenge Philologen liessen nur solche Dichter gelten, die zunächst dieser Bedingung entsprechen.

Aber auch mit ihrem Inhalt sollte die Poesie unter den veränderten Verhältnissen immerfort ein Spiegelbild des *alten* Lebens sein. Man verlangte, dass diese Anforderung vor Allem hinsichtlich der unerlässlichen Bestandtheile, welche der Rahmen der alten Kaṣida umfasst, erfüllt werde. Ihre

alte Stelle solle behaupten die Klage um die verödeten Wohnstätten ¹⁾, an denen der Sänger vergeblich seine Geliebte sucht, die mit der Karawane fortgezogen; der Dichter müsse schildern, wie er auf dem Rücken von Kamelen — deren Beschreibung unter den Intermezzos der *Kaṣîden* niemals fehlt — durch Wüsten wandert, und müsse die Schilderung seiner Streifzüge mit dem Berichte von Erlebnissen durchflechten, die der Wirklichkeit seines Lebens nicht entsprechen ²⁾. Dichter, die auf dieses alte Schema nicht eingehen, hielt man nicht für vollwerthig; sie sind *Neuerer* und müssen die Geringschätzung der Philologen über sich ergehen lassen.

Selbst auf die Entwicklung des Bedeutungswerthes eines arabischen Wortes konnte diese Manier von Einfluss sein. Die geliebte Frau wird am Anfange der *Kaṣîden* gewöhnlich als *طعينة*, «Fortziehende», im *Haudağ* Sitzende ³⁾, geschildert. Durch die slavische Nachahmung der alten *Kaṣîden* konnte es nun dahin kommen, dass die Geliebte unter allen Umständen als *Fortziehende* bezeichnet wurde ⁴⁾. In der

1) Wenn man dem *Dû-l-rumma* aus dem «Beweinen der Wohnstätten» einen Vorwurf macht (*Ag.*, XVI, 115, 21), so geschieht dies, wie sich aus dem Zusammenhang ersehen lässt, weil er dabei naturalistische Züge verwendet, die den Geschmack der Kritiker verletzen.

2) Vgl. Schack, «Goethe und die Weltliteratur», in *Pandora* (Stuttgart, 1890), 7; *Perspectives* (1894), 1, 287.

3) *رَبَّةُ الْهُدُجِ*, *Ag.*, I, 162, 9.

4) *LA.*, *طعن*, XVII, 141: *وعن ابن السكيت كل امرأة طعينة في هودج أو غيره*. Der auch bei Freytag s. v. angeführte Vers des 'Amr. b. Kultûm, *Mu'all.*, vs. 9, ist kein Beweis für das Alterthum dieser Uebertragung; dort hat *طعينة* noch den ursprünglichen, wörtlichen Sinn. — Ibn Kejsân, bei *Abû-l-fath al-Iskandarî* (Leidener Hschr. Gol. 1, fol. 182): *وقال أبو الحسن بن كيسان هذا من الاسماء التي وضعت على شيئين اذا فارق أحدهما صاحبه لم يقع له ذلك الاسم لا يقال للمرأة*

Erzählung des Abenteuers, wie der Dichter al-Aḥwaṣ und der Sänger Maʿbad auf ihrer Wanderung bei einer Quelle vorbeiziehen, wo sie einem schönen jungen Mädchen aus edler Familie begegnen, das während des Wasserschöpfens ein Gedicht des Aḥwaṣ nach einer Melodie des Maʿbad singt, sagt der Dichter:

قُلْتُ مَنْ أَنْتِ يَا ظَعِينَنَ فَقَالَتْ كُنْتُ فِيهَا مَضَى لَالِ الْوَلِيدِ

«Ich sprach zu ihr: «Wer bist du, o Fortziehende (Zaʿīna)?»
Da sprach sie: «Ich gehörte einst zur Familie al-Walīd»¹⁾.

Und dabei ist die Rede von einem Mädchen, das, wie man es selbst erzählen läßt, seit langer Zeit an demselben Orte weilt, zu Dienstleistungen im Hause verwandt wird und gar nicht daran denken kann, einen Platz im Haudag einzunehmen und mit der Karawane weiter zu ziehen.

Mit dem Ausdruck des Schmerzes über das Scheiden der Geliebten und, damit in Verbindung, mit einer persönlichen Schilderung ihrer selbst (*nasīb*), soll jede correct alterthümelige Kaṣīde beginnen; gleichviel, ob der Seelenzustand und die örtlichen Verhältnisse, die der Dichter schildert, in dem bestimmten Falle wirklich obwalten oder nicht²⁾. Der Kritiker Abū-l-Kāsim al-Āmidī, der in einer ästhetisch-kritischen Monographie die beiden Dichter Abū Temmām und al-Buḥturī auf ihren dichterischen Werth

ظَعِينَةٌ حَتَّى تَكُونَ فِي الْهُودَجِ وَلَا يُقَالُ لِلْهُودَجِ ظَعِينَةٌ حَتَّى تَكُونَ
الْمَرْأَةُ فِيهَا كَمَا يُقَالُ جَنَازَةٌ لِلْمَيِّتِ إِذَا كَانَ عَلَى النَّعْشِ وَلَا يُقَالُ
لِلْمَيِّتِ وَحْدَهُ جَنَازَةٌ وَلَا لِلنَّعْشِ وَحْدَهُ جَنَازَةٌ (Hr. Dr. Van Vloten

war so freundlich, mir die Abschrift dieser Stelle mitzutheilen). Vgl. Durrat al-gawwās und al-Chafāgī's Commentar (Stambul, 1299), 40.

1) Ag., XVIII, 201 penult.

2) Vgl. Lammens, im Journ. asiat., 1894, II, 115.

geprüft hat ¹⁾, stellt in einigen Abschnitten seines Werkes die verschiedenen Arten dar, in welchen die beiden Dichter des Ruhmes der 'abbâsidischen Chalifen in den Einleitungen ihrer *Kašîden* die Wohnungsspuren der Geliebten begrüßen ²⁾ und beweinen; aus der dort zusammengestellten reichlichen Blumenlese kann man sich am besten von dem schablonenhaften Charakter dieses Bestandtheils der *Kašîde* überzeugen.

Sogar in Gedichten, deren Absicht und Inhalt einer solchen Einleitung völlig fremd, oder geradezu heterogen ist, knüpft der Dichter zunächst an den Ausdruck seiner Sehnsucht nach irgend einer erträumten Wüstenschönen an, um von diesem Exordium aus durch allerlei Uebergänge zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Dichtung vorzudringen. So z. B. beginnt A'šâ Hamdân die Schilderung seiner Schicksale in der Gefangenschaft mit den Worten: «Wer sind die reisenden Karawanen?», worauf noch 16 Zeilen *nasîb* folgen, ehe der Dichter zu der Beschreibung seiner Erlebnisse in fremden Landen übergeht ³⁾. Dasselbe gilt von den kraftvollsten Higâ'-Gedichten des Temîm ibn Mukbil, al-Farazdak, Ġerîr und al-Achṭal ⁴⁾, sowie auch den Schmähgedichten ihrer späteren Nachahmer ⁵⁾. Noch fremdartiger und gezwungener erscheint die Anwendung dieses Schemas in Gedichten mit ethischer und paränetischer Tendenz, weil bei ihnen, ihrem Inhalte nach, die Nachahmung alter Muster geradezu ausge-

1) Vgl. Fihrist, 155, 18. Das Werk wird erwähnt von Ibn Rašîk, 'Umda, ed. Tunis, 151.

2) Kitâb al-muwâzana bejna Abî Temmâm wa-l-Buḥturî (Stambul, Ġawâ-'ib-Druckerei, 1287), 174—196.

3) Ag., V, 147, 22 ff.

4) Vgl. die betreffenden Gedichte in der Ġamhara, 160 ff.

5) Z. B. die Satire des Nâhid b. Tauma, eines Beduinendichters in früh-'abbâsidischer Zeit, Ag., XII, 34, oder Abû Temmâm, Dîwân, 451; in letzterer Higâ'-*Kašîde* ist übrigens ein Vers (17) enthalten, der im Kâmil, 458, 13, wörtlich im Namen des Ja'kûb b. Ibrâhîm al-Ṭâhirî angeführt wird.

schlossen war. Dennoch beginnt Šâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs ein gedehntes Lehrgedicht, das von dem Gegenstande seiner Einleitung auch seinen Namen (Zejnabijja) erhalten hat, und das in der muhammedanischen Literatur zumeist unter dem Namen des ‘Alî Achtung genießt und vielfach commentirt worden ist ¹⁾, mit der Klage über die plötzliche Trennung von seiner geliebten Zejnab. Auch der Philosoph Ibn Sînâ beginnt einige ethische Lehrgedichte mit der durch den alten Ḳašîdenkanon geheiligten Anrufung der Aṭlâl ²⁾.

Wenn nun aber erst der Dichter thatsächlich Ursache hatte, eine solche Trennung zu beweinen, dann gieng er in der Anrufung der «verödeten Wohnstätten» noch viel weiter, sodass z. B. der halbverrückte ‘Âmir b. Mağnûn, der sich einbildete, in ein Ginnenmädchen verliebt zu sein, im leeren Luftraum, als der Heimath seiner Geliebten, nach den Aṭlâl spähte und eine Ḳašîde mit den Worten begann:

«Die Reste des Aufenthaltsortes der Ginnentochter sind in den Lüften; verschwunden sind seine Spuren, verödet wie die Steppe; Weggefeht hat sie der West- und der Südwind u. s. w.» ³⁾.

Diese Manier hat sich, wie man aus modernen Mawâwîl ⁴⁾ und Beduinenliedern ⁵⁾ ansehen kann, vielfach auch in die Volkspoesie hinein verpflanzt, so sehr auch im Allgemeinen

1) Transactions of the IXth. Congr. of Orient. (London, 1893), II, 115. Diese Ḳašîde ist sowohl im blossen Text (vgl. Pertsch, Arab. Hschr., Gotha, I, xii), als auch mit Commentar handschriftlich sehr häufig zu finden. Eine Commentar-Ausgabe von al-Samallâwî, bei Brill, Catalogue périod., n^o. 412; dasselbe Werk ist auch in Typendruck, Kairo (Šaraf), 1306 erschienen. Der in der Kairoer Hschr., Adab, n^o. 336 (Katalog, IV, 219) enthaltene Commentar scheint davon verschieden zu sein.

2) Ibn Abî Uşejbi‘a, II, 11, 20 ff.; 18, 20 ff. قفا.

3) Ag., III, 17, 5 v. u.

4) N^o. 26 der Mawâwîl bei Sachau, Arabische Volkslieder in Mesopotamien, 54. 72.

5) Stumme, Tripolit. tun. Beduinenlieder, vs. 153 ff., 385 ff. In vielen volkstümlichen Liebesliedern geht dem erotischen Theile eine dem Gebiet der Religion angehörende Einleitung voraus.

die vom schulmässigen Kanon freie Volkspoesie ein Gebiet ist, auf welchem mit der *Kašîden-Form* auch jene inhaltliche Reminiscenz an die Wüstenpoesie abgestreift worden ist ¹⁾).

Allerdings hat man selbst in der Erwähnung der Wohnungsspuren nicht selten auch neu erworbene Vorstellungen verwerthet. ‘Ubejd-allâh ibn Kašs al-rukajjât verwendet gern die Vergleichung mit den Ruinen der Bauwerke untergegangener Völker, wie dieselben nach den Eroberungen in Syrien und im ‘Irâk immer mehr in den Kreis der Beachtung traten:

بادت وأقوت من الأئیس كما أقوت محاریب داریس الأمم ²⁾

Dû-l-rumma erwähnt in der Reihe der Aṭlâl einige Male die Ueberreste der verwüsteten *Moschee* ³⁾. Und auch innerhalb des traditionellen Zwanges kommt es häufig genug vor, dass der Dichter statt niemals von ihm gesehener Wüstenstationen die Wohnungsspuren seiner Geliebten an Orten sucht, an denen er in seinem Wanderleben wirklich einmal verkehrt hat; wie wenn z. B. ‘Imrân b. Hiṭṭân an solcher Stelle die Stadt Tustar nennt ⁴⁾. Spätere Dichter haben sich solche Freiheit öfters erlaubt; jedoch noch ‘Omar b. Abî Rabî‘a, der sich für seine eigene Person vom Zwange veralteter geographischer Nomenclatur losgemacht hatte, tadelt einen zeitgenössischen Dichter, dass er den Beduinen ihre Wüsten-Ortsnamen nicht habe nachsprechen mögen ⁵⁾.

1) Gies, Neuere arab. Versarten (Leipzig, 1879).

2) Dîwân (MS.), 2, 5; vgl. ibid., 49, 1. 2 = Jâkât, IV, 161, 17.

3) Dîwân (MS.), 11, 2: أجذام مساجد; 66, 5: أعضاء مساجد; vgl. Schol. zu Huṭ., 3, 2. — Spöttische Absicht scheint die Erwähnung der Ruinen des *muṣallâ* und des *masgid* veranlasst zu haben bei Abû Nuwâs, 6, 1. 2 (Ahlw.).

4) LA., برق, XI, 300: وأقفر منها تستر وتبارق.

5) Ag., XVI, 43; Jâkât, I, 865.

Auch kommt es in der That nicht selten vor, dass spätere Dichter die Namen der im *nasīb* erwähnten Orte ohne Bedenken einfach einem alten Klassiker — zuweilen recht ungeschickt — ¹⁾ nachschreiben. Beispielsweise werden Dachûl, Haumal und Tûdih, aus Imru'-ul-Kęjs' Mu'allaka, nicht nur von Kutejjir ²⁾ und nachher von al-Buhturî ³⁾ übernommen, sondern auch der andalusische Dichter Abû Ġa'far aus Elvira, dessen Fuss wohl niemals die arabishe Wüste betreten hat, lässt seine beiden Genossen an diesen Stellen Halt machen ⁴⁾.

Hinsichtlich der alten Poesie, in welcher solchen Namen Ortschaften entsprechen, die von den Dichtern wirklich besucht worden waren, konnten derlei Angaben sogar als Anhaltspunkte für die Controle der Echtheit dienen, insofern man untersuchte, ob die Orte thatsächlich im Gebiet des Stammes liegen, dem der in der Ueberlieferung genannte Verfasser angehörte ⁵⁾. Für die spätere Poesie musste dieser kritische Gesichtspunkt vollständig in Wegfall kommen; dagegen traten infolge des Prunkens mit Namen von Orten, in deren Nähe man nie gewesen, von Stätten, die man nie

1) So z. B. hat al-Ḥuṭej'a einmal an solcher Stelle: بلوى زرد (3, 1). Abû Temmâm, der den Ḥuṭ. sehr gut kannte und schätzte (Dîwân, 62, 8; 80, 9, جرول), macht daraus zwei Orte: بين اللوى فرود (3, 1). Dass A. T. Atlâl-Eigennamen alten Dichtern nachschreibt, ist aus Dîwân, 124, 14, bei Vergleichung mit Tarafa, 4, 1, ersichtlich.

2) Chiz. ad., IV, 403, 14.

3) Bei al-Âmidî, 197, 2: لها منزل بين الدخول فتوضح.

4) Al-Makkarî, I, 930; in einer Nachbildung von vs. 1—3, ähnlich derjenigen, welche Ibn al-Mu'tazz versucht hat (bei al-Kazwînî, ed. Wüstenfeld, II, 258, unten). Der Beginn dieser Mu'allaka wurde auch sonst gern nachgeahmt (Jâkût, I, 406, 3), oder durch Anspielung in Erinnerung gebracht (Abû-l-'Alâ', Saḳṭ al-zand, II, 121, ult.). Humoristische Benutzung bei Ibn Abî Uşejbi'a, II, 152, penult. ff.

5) Jâkût, I, 318, 15 ff.

betreten, Absurditäten hervor, welche den Tadel der Kritiker in ganz anderer Richtung herausfordern mussten¹⁾.

Es hat freilich nicht an Versuchen gefehlt, sich von unnatürlichen Anforderungen, denen ein wirklicher Dichter zu entsprechen nicht im Stande war, zu befreien. Gegen solche Selbständigkeitsgelüste verwahrt sich für seine Person bereits *Umejja b. Abî 'A'id*, ein Verherrlicher der Umejjaden, der es in einem Gedichte an 'Abd al-'Azîz offen heraus sagt: «er wolle ein *kunstreich geschmücktes* Gedicht *im reinsten Stile* an ihn richten, kein solches, *wie es die Neueren zusammenstoppeln*».

مُخَبَّرَةٌ مِنْ صَرِيحِ الْكَلَامِ وَلَيْسَ كَمَا لَفَقَ الْمُحَدِّثُونَ²⁾

Der Ausdruck *ḥabir*, welchen der den alten Traditionen treubleibende Dichter von seiner poetischen Leistung anwendet, scheint eben in solchem Zusammenhang die kunstgerechte Nachahmung der alten Muster, das Wandeln in den Pfaden der alten *Ḳaṣida* zu bezeichnen³⁾ (*تحبير شعر*)⁴⁾ und auch die technische Disposition der Gedichte mit einzuschliessen. Von *Jahjâ b. Manṣûr al-'Iglî* z. B. wird gerühmt, dass er in seiner Dichtung die *feste Anein-*

1) Ag., XVII, 15. *Jâkât*, IV, 951, oben.

2) Ag., XX, 116, 6. *Chiz. ad.*, I, 422 (*Hud.*, 93, 50: *لَصَقَ*).

3) *قصائد حبرتها*, Ag., XVIII, 24, 5. *ومديح حبرته*, Tab., III, 146, 9; *Jazîd b. Dabba*, *ibid.*, VI, 148, 24, sagt am Schlusse einer *Ḳaṣida* an den Chalifen *Jazîd II.*, dieselbe sei mit *taḥbîr* verfasst.

4) Ag., II, 150, 9. *Ibn Kejs al-ruḳajjât* sagt in einem Gedicht an seinen Wohlthäter *Ṭalḥa al-Ṭalahât* (*Diwân*, MS., 4, 16. 17):

ويؤتى الثناء ركب عجالٍ قل هاديهم^{a)} من الليل سيروا
طردوا عنهم النعاس بشعري وثناء يزينه التحبير

a) Var. *حاديهم*.

anderfügung und das *tahbîr* befolgte: *ظَلَّ لِلشَّعْرِ ذَا رَصْفٍ* (وتأخير¹).

Die Gedichte der Alten werden wegen der mannigfachen Bestandtheile, die das Schema der alten *Kašîda* fordert, mit buntgewirkten Kleidern (²) (قافية مثل الحبير المسلسل) — die Vergleichung derselben mit Kleidungsstücken verschiedener Güte ist auch sonst gebräuchlich —³) oder buntfarbigen Teppichen verglichen. Man hat auf diese Dinge schon in alter Zeit viel Kunst verwandt; man wirkte auch Thierfiguren (Hühner, Löwen) hinein: «man sieht darin die Bildnisse aller (vieler) Dinge»⁴). Darum lag die Vergleichung der mit sorgfältiger Kunst gearbeiteten Gedichte mit jenen Producten des Geschmacks überaus nahe (علامات⁵). Den klassischen Dichter, oder solche, die in späteren Zeiten sein Beispiel nachahmen, nannte man *muḥabbir*⁶), das kunstgerechte Gedicht selbst *muḥab-*

1) Ag., IX, 47, 2.

2) Hud., 96, 1.

3) Z. B. in der Charakteristik des Lebîd bei al-Aṣma'î in seinem noch zu erwähnenden *كتاب فحولة الشعراء* (LH.): *فلبيد بن ربيعة قل ليس* *بفاحل وقال لي مرة أخرى كان رجلا صالحا كأنه ينفي عنه جودة الشعر وقال لي مرة شعر لبيد كأنه طيلسان طبرى يعنى أنه جيد الصنعة وليس له حلاوة*.

4) Mufaḍḍ., 25, 70 ff.; vgl. *مِرْطٌ مَرَحَلٌ*, Imrk., Mu'all., vs. 28, ein Oberkleid, welches mit Sattelfiguren geschmückt ist. Vgl. besonders auch Fraenkel, *Aram. Fremdwörter*, 49 [jetzt auch Jacob, *Stud. ar. Dicht.*, III, 100, 1].

5) Ag., XX, 147, 12. Dass man dabei speciell an Vielfarbigkeit denkt, ist aus Hud., 90, 17, ersichtlich.

6) Kâmil, 93, 4; vgl. *Dîwân des Hut.*, 241, 5 (ZDMG., XLVII, 197).

Demgemäss ist auch *المخبر* bei al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 304, 5, in *المخبر* zu ändern.

bar ¹⁾ (wobei man an شَعْر zu denken hat), oder *muḥabbara* ²⁾ (d. h. قصيدة oder قافية). Al-Farazdaq ³⁾ gedenkt, seinem Mäcen alljährlich eine solche Kaṣīda zu widmen: ستأتيك متى كل عام قصيدة محبرة. Nicht auffallend kann es sein, dass man mit dem Begriff des *taḥbīr* leicht die Vorstellung verbindet vom Gekünstelten, Schulmässigen, oder auch nur äusserlich Glänzenden ⁴⁾, im Gegensatz zu dem Natürlichen. In diesem Sinne bezieht man den Ausdruck auch auf mühsam gezimmerte und gefeilte Kunstproducte ⁵⁾, gegenüber solchen Dichtungen, welche im Drange poetischer Kraft gleichsam spontan entstehen. Dem Ḥuṭej'a wird eine Verszeile zugeschrieben (sie findet sich weder in dem von mir herausgegebenen Dîwân, noch unter den im Anhang zu dieser Ausgabe gesammelten Fragmenten und Citaten), in welcher er von einem seiner Gedichte sagt, es sei ein unmittelbar entstandenes, und nicht wie das *taḥbīr* eines Dichters, der einen Monat lang herumkünstelt, wenn er ein Wort zu sagen hat ⁶⁾.

Diesem Anschauungskreise entspricht noch ein anderer überaus häufiger Ausdruck. Wenn man von der zusam-

1) Al-Ḥakam al-Ḥadramī سيار كل محبر سيار, LA., وطح, III, 477.

2) بکل محبرة سائرة, Tiraṣ al-maḡālis, 96, 6; vgl. oben 94, 3.

3) Ed. Boucher, 59 penult.

4) In einer vergleichenden Charakteristik mehrerer alter Dichter heisst es in Bezug auf 'Amr b. al-Aḥṭam: فان شعرك كبرد حبرة يتلأأ في البصر

فكلما أعدته نقص, Ag., XXI, 174, 14 f.

5) Vgl. Dîwân des Ḥuṭ, Einleit., 42.

6) Muḥāḍ, ud, I, 49, 53:

فهذا بديه لا كتحبير قائل اذا ما أراد القول زوره شهرا

menhängenden Rede schon im Allgemeine sagt ¹⁾, dass sie *gewebt* werde ²⁾, so gilt dies noch viel mehr von der *dichterischen Rede*. Unter den Verben, welche im altarabischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Thätigkeit des Dichters verwandt werden ³⁾, ist keines häufiger als das Wort *weben*, welches (*vā*) auch bei den alten Indern von den Erzeugnissen der Dichter gebraucht wurde ⁴⁾.

Die *Kâfija* ⁵⁾ oder *Kašîda* wird gewebt ⁶⁾. In der Regel sind es die Verba *حاك* und *نسج* (zuweilen auch andere

1) Auch *taḥbîr* wird hin und wieder von der Prosa-Rede gebraucht. 'Ikd, II, 156, 3 v. u.: *جری شیء من ذکر الخطب وتحبیر الكلام*; 157, 1: *رأس الخطبة الطبع وعمودها الدراية وحليها الاعراب وبهاءها تحبیر*; vgl. *ibid.*, I, 216. اللفظ

2) Nâb., 17, 19: *أتاك بقول قهل النسج كانب*. Ag., VI, 156, 22: *ولم يلحموا قولا من الشر ينسج*; vgl. *textus*; מִסְכָּח, und Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, xcix. — Vgl. noch die Anekdote *خبر حائك الكلام*, 'Ikd, II, 211 f.

3) Vereinzelt ist wohl in dieser Anwendung *حَدَا* (gewöhnlich vom *Zuschneiden* der Schuhe gebraucht) in einer schlechten Variante zu Abû Du'ejb, Ag., VI, 62, 12: *أَحْدُو قَصِيدَةً* für das richtige *أَحْدُو*; vgl. oben 95, Anm. 2.

4) „Es *webten* (die Götterfrauen) Indra ein *Lied*.“ (Rigv., I, 61, 8). „Nicht reisse der Faden, wenn das *Lied ich webe* (ibid., II, 28, 5). Prof. Hillebrandt war so freundlich, mir diese Stellen nachzuweisen.

5) Auch hier ist ersichtlich, dass *kâfija* nicht den *Reim* bedeuten kann; diesen hätte man sicherlich nicht *Gewebe* genannt.

6) *أحسن حوكها*, Ag., XIV, 108, 7; XV, 147, 20. *وقافية احوكها*, Haasân, *Dîwân*, 63, 8. *قصائد حكتهن*, Ag., XVI, 84, 8 v. u. In der spätern Poesie wird dies häufig nachgeahmt. Ru'ba: *قلت وقولي مستجد حوكاً*, Ag., XXI, 86, 18. Aḥmed b. Tâhir: *اذا نحن حكنا الشعر*, Muḥâd. ud. I, 136.

Synonyma derselben ¹⁾, wie z. B. سَتَى), die zum Ausdruck dieses Gedankens gebraucht werden ²⁾. Die Poeten sind die «Weber» der Dichtungen (حَاكَةِ الشَّعْرِ فِي) ³⁾; sie besitzen eine «webende, kunstfertige Zunge» (لِسَانٌ حَاتِكٌ صَنِيعٌ) ⁴⁾. Die Elativform أَحْوَكٌ wird angewandt, um auszudrücken, dass ein Gedicht an künstlerischer Vollendung ein anderes überragt ⁵⁾. Da es aber der Ġinn ist, der dem Dichter die poetische Rede eingiebt, so kann der Dichter auch sagen, dass «sein Ġinnen-Bruder (Genosse) die Rede in schönstem Farbenschmucke webt» ⁶⁾. Al-Aʿšā, einer jener alten Poeten, deren Dichtungen die literarhistorische Ueberlieferung vorzugsweise durch verbale Inspiration von Ġinnen entstehen lässt ⁷⁾, vertraut darauf, dass ihm sein Helfer Mishal ⁸⁾ — sein spiritus familiaris — die Rede weben werde ⁹⁾. — Der Kašiden-Dichter al-Muhalhil b. Rabīʿa soll diesen Namen aus dem Grunde erhalten haben, weil er zuallererst grössere Gedichte mit zarterem Gewebe verfertigte; diese Art des Webens heisst *halhala* (Ġauh., s. v.). وَقَدْ قَلَّهَلَ النَّسَاجَ الثَّوبَ إِذَا أَرَقَّ نَسَجَهُ وَخَفَّفَهُ وَيُقَالُ سَتَى أَمْرُو الْقَيْسِ بْنِ

1) Auch حَبَكَ, aber, wie mir rememberlich, nur in der spätern Literatur.

2) Uebersetzung aus dem Arabischen ist das im Neuhebräischen gewöhnliche צִוֶּה; Beispiele bei Zunz, ZDMG., XXV, 442. Der bereits aus älterer Zeit nachgewiesene Gebrauch dieses Verbums in der Bedeutung: «schaffen, ordnen», ist demnach von dessen, der arabischen Kunstsprache entlehnten speziellen Anwendung auf die Dichtkunst zu scheiden.

3) Ag., VIII, 79, 4.

4) I. Hišām, 937, 13. Ḥassān, Dīw., 112, ult.

5) Auf die Frage, weshalb er so gedehnte Dichtungen verfasse, antwortet ein Dichter: يَكُونُ أَحْوَكُ وَعَلَى أَفْوَاهِ الرِّوَاةِ أَعْلَقَ, Muḥāḍ. ud., I, 52.

6) Ḥassān, Dīwān, 39, 4; vgl. oben 3.

7) Ag., VIII, 101, 7.

8) Vgl. Van Vloten, WZKM., VIII, 65.

9) شَدَدَ, TA., إِذَا مَسَّحَلَ سَتَى لِي الْقَوْلَ أَنْطَقَ الْحَجَّ.

1) ربيعة اخو كليب وائل مهلهلا لانه اول من ارق الشعر.
 Einem verwandten Ideengang verdankt auch der Terminus
 غَزَل (Ghazal, Liebesgedicht)²⁾ seine Entstehung: von غَزَلَ,
spinnen.

Im spätern arabischen Sprachgebrauch wird — im Zusammenhange damit, dass die Schönheiten der Poesie mit allerlei Schmuckgegenständen und Zierrathen verglichen werden — von der Verfertigung künstlerisch geformter Gedichte gern صاغ gebraucht, das sonst besonders vom Handwerk des Goldschmiedes angewandt wird. Abû Temmâm rühmt in einem Lobgedicht an den Chalîfen al-Mu'tasim das Geschlecht der 'Abbâsiden:

سُورُ الْقُرْآنِ الْغُرُفِيكُمْ أَنْزِلَتْ وَلَكُمْ تُصَاغُ مَحَاسِنُ الْأَشْعَارِ

«Die glänzenden Sûren des Korân verkünden euch³⁾; euch zum Ruhme werden die Schönheiten der Gedichte geschmiedet»⁴⁾.

II.

Das Bestreben, in Sprache und Ideengang strenge in den Fusstapfen der Alten zu wandeln, die Gewohnheit, auch den Gedankeninhalt der Dichtungen möglichst dem aus alter Zeit überkommenen Inventare zu entnehmen⁵⁾,

1) Vgl. De Sacy, Mémoires de l'Acad. des Inscriptions, L, 351.

2) Zur Charakteristik des Ġazal wird erwähnt, dass es die Mitte hält zwischen der strammen, kräftigen Kašîda und dem leichtgeschürzten Lied: بَيْنَ

الْفَاحِلِ وَالسَّهْلِ, Ag., XX, 19, 11; vgl. XIX, 48, 16.

3) Abû Temmâm, Diwân, 245, 14, weist der Dichter auf solche Sûren besonders hin.

4) Ibid., 138, 13. Besonders A.T. wendet den Ausdruck gern an, z. B. 218, 4:

فَهَلْ لِلْقَرِيضِ الْغَضُّ أَوْ مَنْ يَصُوغُهُ u. a. m.

5) Abû Temmâm gilt für den erfindungsreichsten unter den späteren Dichtern; man hat die von ihm erdachten neuen Motive (مَعَانِي) gezählt und deren

erhielt nicht wenig Nahrung aus den Anschauungen, welche in der *philologischen Schule* herrschten und, wie es scheint, im Kreise der gebildeten Leute in den beiden ersten Jahrhunderten des Islâm weit verbreitet waren.

Bei den grossen Philologen, denen man die Sammlung und Erhaltung der Ueberlieferungen des arabischen Heidenthums verdankt, die ohne ihre Sammelarbeit und exegetische Mühe unrettbar verloren gegangen wären, stand es gleichsam dogmatisch fest, dass das Ideal arabischer Poesie im Alterthum zu suchen sei und dass die Vollkommenheit der alten Poeten von den Neueren wohl angestrebt werden müsse, aber nimmermehr erreicht werden könne. Und zwar nicht nur, weil etwa die kräftige Sprache des Heidenthums ihnen abhanden gekommen — denn diesem Mangel liesse sich durch nacheiferndes Studium abhelfen —, sondern hauptsächlich auch deshalb, weil nur in jener alten Zeit die äusseren Bedingungen für die Entfaltung dichterischer Kraft vorhanden waren. Der *Ġâhilijja* allein, mit der dieselbe kennzeichnenden Sinnesart der Menschen, war die Fähigkeit, die wirklichen *Fuḥûl* hervorzubringen, immanent. Nicht die dichterische Kraft allein macht den Menschen dieser Benennung würdig; diese bezieht sich vielmehr auch auf die Eigenschaften des ritterlichen Charakters ¹⁾. Unter dem Islâm und seinen veränderten Verhältnissen sei diese innere Fähigkeit geschwunden. So etwa mag der grosse Sammler Abû 'Amr b. al-'Alâ' (st. 154) gedacht haben, als er in Bezug auf al-Achṭal den Ausspruch that: *لو أدرك الأخطل يومًا واحدًا من الجاهلية ما فصلت عليه أحدًا*,

mehr als zwanzig gefunden. Die Leute dieses Faches finden darin eine grosse Zahl, Ibn al-Atîr, al-Maṭal al-sâ'ir, 198, unten.

1) Z. B. Ṭarafa in Ġamhara, 33, 23.

« hätte er nur einen einzigen Tag der Gâhilijja gesehen, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen » ¹⁾. Da er jedoch in islâmischer Zeit das Licht der Welt erblickte, so könne er trotz aller Vorzüge den alten Dichtern an Werth nicht gleichgestellt werden.

Al-Aṣma'î, der Schüler des Abû-l-'Alâ', hat diese Theorie in sonderbarer Weise mit seinem muhammedanischen Pietismus (der grosse Philolog war شديد التألم ²⁾) in Einklang gebracht. « Die Poesie ist roh, darum wird sie kräftig und geübt im Schlechten; auf Gutes angewandt, wird sie schwach. Darum war Ḥassân nur als Heide ein grosser Dichter; als der Islâm kam, verfiel seine dichterische Kraft » ³⁾. — Derselbe al-Aṣma'î war aber auch gegen die alten Dichter nicht wenig streng; nicht leicht würdigte er auch Leute der alten Epochen des Titels eines *Fahl*. Unter seinen Schriften findet sich eine Abhandlung unter dem Titel *Fuḥûlat al-ṣu'arâ'*, in welcher seine Urtheile über den Werth der anerkanntesten arabischen Dichter, wie sie sein bester Schüler Abû Ḥâtim al-Sigistânî (السجستاني) aus dem Munde des grossen Lehrers überlieferte, gesammelt sind ⁴⁾. Die Dichter der umejjadischen Zeit kommen darin sehr schlecht weg; namentlich al-Farazdaq, den der Lehrer des Abû Ḥâtim als complete Plagiator ⁵⁾ kenn-

1) Ag., VII, 172, 8.

2) Muzhir, II, 204, wird diese Seite seines Charakters in ihrem Zusammenhang mit seiner philologischen Thätigkeit ausführlich geschildert. Vgl. auch Muh. Stud., II, 402, Anm. 5.

3) Usd al-gâba, II, 5, unten.

4) Ich habe die bei LH. befindliche Abschrift eines Originals aus Damaskus wohl desselben, welches Lammens in seiner oben, S. 96, A. 1, angeführten Monographie über al-Achtal, S. 155, erwähnt) benutzen können.

قلت (ابو حاتم للاصمعي) كيف شعر الفرزدق قل تسعة اعشار
شعره سرقة قل وأما جرير فله ثلثون قصيدة ما علمته سرق شيئا
قط الا نصف بيت.

zeichnet¹⁾. Aber auch in Bezug auf die Dichter der frühern Zeit geizt er mit den auszeichnenden Epithetis. Wir haben bereits S. 130, A. 3, gesehen, wieer den Lebîd mit der für einen Dichter fragwürdigen Bezeichnung eines «braven Mannes» abfertigt²⁾. Auch ‘Adî b. Zejd und ‘Urwa kommen in eine tiefere Rangklasse zu stehen. Al-Aşma‘î hat sogar einen neuen Terminus festgestellt, durch welchen er, gleichsam in schonender Weise, hochberühmte Dichter der Ġâhilijja aus der Ordnung der eigentlichen Klassiker entfernt, ohne damit ihren Werth völlig herabzusetzen. Er nennt diese Dichter zweiter Ordnung: *karîm*, edel³⁾. Auch al-A‘şâ und ‘Amr b. Kulţûm müssen sich bescheiden, in dieser Reihe zu stehn.

Die Philologen, welche, wenn auch mancher von ihnen selbst nicht arabischen Stammes war, mit dünkelfhafter Pedanterie nicht selten den aus echtem und angeborenem Sprachgefühl entspringenden Ausdruck von Beduinen und Poeten schulmeisterten⁴⁾, liessen sich in ihrer Schätzung

1) Dass sich dieser Dichter nicht gesträubt hat, Dichtungen selbst eines lebenden Zeitgenossen als *seine* Eigenthum zu betrachten, ersieht man aus Ag., XVI, 116, 15 ff. Diese Stelle bietet Anlass zu weitergehenden Betrachtungen über die Anschauung, die man sich zu jener Zeit von dem persönlichen Antheil bildete, den der Dichter an seinem Producte hat. Al-Farazdaq nöthigt den Du-l-rumma, ihm vier Verse zu überlassen, *da er* (Farazd.) *mehr Recht* (oder Würdigkeit) *besitze*, dieselben *hervorgebracht zu haben*.

2) Vgl. auch das Urtheil des Abû ‘Amr b. al-‘Alâ’, Morgenländische Forschungen, 241, Anm., Z. 2—3.

3) Z. B. Hâtîm: *أَتَمَّا يُعَدُّ بِكَرَمٍ وَلَمْ يُقَلِّ أَنْهُ فَحَلْ*; ‘Urwa: *شاعر كريم وليس بفحل*.

4) Der von Persern abstammende Jânus b. Ḥabîb (st. ca. 183—185) bekrittelt den Sprachgebrauch des Ibn Kajs al-ruḳajjât, und als man ihm vorhielt, dass der Dichter ein echter Hîgazener gewesen sei, wusste er sich nicht anders zu helfen, als dass er sagte: „Wie kann er denn klassisch geredet haben und glaubwürdig sein, da er doch in Tekrît wacker dem Wein zugesprochen hat?“ (Ag., IV, 162). Abû Hâtîm al-Sîgîstânî bemängelt an der Kaşîde des Beduinen Abû ‘Ukejl ‘Umâra den Ausdruck: *الْأَرْيَاحُ وَالْأَمْطَارُ*; man müsse *الْأَرْوَاحُ* sagen.

der Poesie vorwiegend durch *sprachliche Gesichtspunkte* leiten¹⁾. Die Dichter kamen ihnen in erster Linie als Fundgruben und Quellen des klassischen Sprachausdrucks in Betracht, insofern ihre Werke die Beweise und Argumente (*ḥuǧaǧ*) für die gute *luǧa* liefern sollten. Dafür konnten sie nun die Neueren durchaus nicht mehr anerkennen. Nicht nur in lexicalischer Beziehung sprachen sie ihnen Vollwerthigkeit ab; es stand auch bei ihnen fest, dass kein nachislâmischer Dichter frei von Sprachfehlern sei²⁾.

Abû 'Amr b. al-'Alâ hat während der ganzen zehn Jahre, die al-Ašma'î in seiner Gesellschaft zubrachte, niemals den Vers eines muhammedanischen Dichters als *locus probans* benutzt³⁾ und sich erst spät, und auch damals recht schwer, zu dem Zugeständniss bequemt, von seinen Jüngern die Gedichte des Ġerîr und al-Farazdaǧ recitiren zu lassen.

Auf die Einrede des Beduinen, dass ihn sein *Sprachgefühl* leite, entgegnet Abû Hâtim, dass ihn seine *Wissenschaft* eines Besseren belehre, Ag., XX, 185. Nicht so leicht wurde ein Schulmeister mit al-Farazdaǧ fertig. Als 'Abadllâh b. Ishâḳ al-Nahwî in einem Gedichte des Farazdaǧ Sprachfehler corrigiren wollte, überschüttete der Dichter den Grammatiker mit einer Fluth von Schimpfreden, die man Chizân. adab, I, 116 nachlesen kann. Die sprachliche Kritik des Ašma'î an den Gedichten des Abû-l-Naǧm, Ag., IX, 82, unten. Man vgl. al-Sujûtî, Muzhir, II, 248 ff., das Kapitel معرفة اغلاط العرب. Ein عيوب الشعراء verfasste noch im VI. Jhd. Aḥmed al-Ġawânî (von kurdischer Abstammung), Schüler und Commentator des Ḥarîrî, angeführt bei Ibn al-Mulâqqin, Leidener Hschr., Warner, 532, fol. 139 c.

1) Ueber ihren Maasstab in der Beurtheilung der Gedichte vgl. auch Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Chalifen, II, 378, Anm.

2) Al-Âmidî, Muwâzana, 12, 20: لأن اللحن لا يكاد يعرى منه أحد من الشعراء المحدثين ولا يسلم منه شاعر من الشعراء الاسلاميين.

3) Al-Ġâhiz, 'Bajân, fol. 105b: فاما ابو عمرو فكان أعلم الناس بامور العرب مع صالحة سماع وصدق لسان وحدثني الاصمعي قال جلست الى ابى عمرو عشر حجج ما سمعته يجتج بيت إسلامي.

Nur 'Omar b. Abî Rabî'a scheint von vornherein Gnade in seinen Augen gefunden zu haben ¹⁾. Er verfügte über die reichlichsten Daten hinsichtlich der Sprache und der Antiquitäten; ein ganzes Zimmer war vom Boden bis zur Decke voller Hefte, deren Inhalt er den besten Gewährsmännern nachgeschrieben hatte. Allerdings soll er, als er in einem Anflug von Pietismus, dem Studium des heidnischen Wesens den Rücken kehrend, sich dem Korân zuwandte ²⁾ (تَقَرَّأَ), diesen reichen Apparat den Flammen übergeben haben und nach seiner Rückkehr zur Philologie (الى علمه) auf sein Gedächtniss angewiesen gewesen sein. In seinem Material hatte sich nichts befunden, was nicht in ununterbrochener Ueberlieferungskette bis in die Zeit des Heidenthums zurückreichte ³⁾.

Ueber die neueren Dichter befragt, sagte er: «Was sie Schönes bieten, darin ist man ihnen zuvorgekommen; was sie aber Hässliches haben, das ist ihr Eigenthum. Nicht alle Teppiche sind gleich; es giebt deren aus feinem Seidenstoff, andere aus Sackleinwand und andere aus Lederzeug ⁴⁾.

Als einen Beweis dafür, dass das als *Kitâb al-ʿajn* des

1) Al-Aṣma'î, *Fuḥūlat al-ṣu'arâ'*: وعمر بن أبى ربيعة مؤلف وهو حجة سمعت أبا عمرو بن العلاء يحتاج في النحو بشعره ويقول هو حجة.

2) In dieser Zeit hat sich wohl sein Schüler al-Aṣma'î, den bei seiner pietistischen Sinnesart die religiösen Dinge mehr interessirten, als dies bei anderen Philologen zu geschehen pflegte (so z. B. befragt er den Theologen Sa'îd b. Abî 'Arûba wegen eines Ḥadîṭ, *Usd al-gâba*, III, 389, unten; vgl. auch TA., s. v. عقل), mit ihm über die *Dabîḥ*-Frage (ob Isaak oder Ismael) unterhalten können. (Dam., s. v. كبش, II, 318, oben). Nach Ibn 'Asâkir, s. v. Muḥammed b. Idrîs, soll er bei al-Šâfi'î gehört haben — allerdings die *Ḳaṣîda* des Šanfarâ und den *Dîwân* der Hudejliten!

3) Al-Gâhiz, l. c.: vgl. Flügel, *Grammat. Schulen*, 32.

4) Ibn Rašîk, 'Umda, Hschr., fol. 31 b; ed. Tunis, 55.

Chalîl b. Aḥmed überlieferte lexikalische Werk das Resultat späterer Ergänzungen des von Chalîl selbst verfassten Grundstockes sei, wird auch die Thatsache angeführt, dass man unter den Sâhid-Stellen Verse neuerer Dichter (wie Şâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs, Baśśâr b. Burd, Abû Dulâma u. A.) findet. Es sei undenkbar, dass Chalîl selbst Verse dieser Dichter als Beweisstellen angeführt habe ¹⁾).

Solche Ansichten der Philologen mussten um so mehr Einfluss auf die Richtung der neuen Dichtkunst und auf die Bestrebungen der zeitgenössischen Dichter üben, als ja die Letzteren mit ihren Hervorbringungen zumeist dem Urtheil der Gelehrten preisgegeben waren, welche die öffentliche Meinung, wenn sie auch nicht *immer* mit dem Geschmack der Kritiker übereinstimmte ²⁾), zu Gunsten oder zum Nachtheil der neu auftauchenden Dichter zu beeinflussen vermochten. Während man die Dichter der heidnischen Zeit ganz unbesehen als klassische Meister erklärte, mussten die modernen vom strengen Urtheil der Philologen ihre Zulassung erbetteln.

Chalîl b. Aḥmed, der Begründer der arabischen Metrik, berühmt sich, dass die Dichter von ihm abhängig seien und dass sein Urtheil den Dichtungen des einen Verbreitung schaffe, die des andern ins Dunkel der Vergessenheit versetze ³⁾). Und die philologische Kritik war — wie wir sehen konnten — stets geneigt, die Neuen neben

1) Al-‘Askarî, Šarḥ mâ jaḳa‘u fihi al-taṣḥîf wal-taḥrîf (LH., fol. 28a):

استشهادهم بأشعار المولدين مما لم يكن للخليل يلتفت اليه ولا يستشهد بمثله وهذا أدل دليل على ان الكتاب مُفسد،
مزيد فيه،

2) Ein Beispiel, Ag., VII, 187, 5. 7. 9.

3) Ag., XVII, 16, unten.

den Alten nicht aufkommen zu lassen. Der Dichter Ibn Munâdir fordert den Abû 'Ubejda auf, sein Gedicht mit dem des 'Adî b. Zejd zu vergleichen. Er wünscht ein gerechtes Urtheil von ihm: «Sage nicht, jener sei ein Ġâhilî, ich aber ein Poet aus der Zeit des Islâm; jenes ein altes, Gedicht, dies hingegen ein modernes, als ob du zwischen den beiden *Zeitaltern* zu urtheilen hättest. Entscheide vielmehr zwischen den beiden *Gedichten* und lasse das Vorurtheil (العصبية) bei Seite» ¹⁾.

Man wird das zum Nachtheil der neuen Schule vorgefasste Misstrauen der philologischen Kritiker, und wohl auch des grossen Publicums, besser würdigen, wenn man in Betracht zieht, dass sich dasselbe nicht bloss auf dichterische Producte beschränkte, sondern sich auf die Literatur im Allgemeinen erstreckte. Al-Mas'ûdî (st. 346) hält es für nothwendig, der Ueberschätzung der Alten auf Kosten der Modernen in einem eigenen Excurs entgegenzutreten, in welchem er auch ein bemerkenswerthes Geständniss des Ġâhîz erwähnt. Dieser Schriftsteller beklagt sich darüber, dass die Werke, die er unter eigenem Namen herausgab, bei den Zeitgenossen nur wenig Anklang fanden. Wollte er einem Werke Popularität sichern, so gab er es unter dem Namen irgend einer ältern Autorität heraus; unter solcher Flagge erlangte er dafür bald grosse Nachfrage; man beeilte sich, Abschriften davon zu verlangen ²⁾.

Auf die Befestigung des Vorurtheils, welches in der Abschätzung der Leistungen der neueren Zeiten maassgebend war, hat nicht zum wenigsten auch die Anschauungsweise Einfluss geübt, welche die religiöse Betrachtung hinsichtlich

1) Ag., XVII, 12, oben.

2) Al-Mas'ûdî, Tanbîh, ed. de Goeje, 76.

des Entwicklungsganges der menschlichen Gesellschaft förderte. Schon vor Zeiten hat man den alten Menschengeschlag vor dem neuen bevorzugt ¹⁾. Die muhammedanischen Religionslehrer flossten ihren Gläubigen noch aus ganz anderen Gesichtspunkten die Lehre von der fortschreitenden Verschlechterung der Menschheit ein. Diese Weltanschauung ist es, welche bereits dem Heiden Durejd b. al-Šimma die Worte in den Mund giebt: «Eure Alvordern waren gute Ahnen, und immer ist der Stamm der Vorfahren besser als der der Nachkommen» ²⁾. Dies ist im Sinne einer ganzen Menge von Ḥadîten gedacht, welche — natürlich im Hinblick auf die immer schlechter werdenden Reichsverhältnisse ³⁾ — den fortschreitenden Verfall der gesellschaftlichen und moralischen Zustände lehren. «Es giebt kein Zeitalter, das von dem nachfolgenden an Schlechtigkeit nicht übertroffen würde, bis dass ihr euerem Gotte begegnet (d. h. bis zum Tage der Rechenschaft» ⁴⁾; und im Sinne dieser Lehre ist das «allerälteste Zeitalter das allerbeste» ⁵⁾.

In der Einleitung zu einer berühmten Abhandlung des ‘Abdallâh ibn al-Mukâffa‘ (al-Durra al-jatîma) ⁶⁾, welche in der Literatur gewöhnlich unter dem Namen *al-Jatîma* bekannt ist ⁷⁾ (unter diesem Titel weist auf dieselbe gele-

1) Ḥassân, Dîwân, 72, 18: من الطراز الأول; vgl. eine specielle Beziehung dieses Attributes bei al-Suhejlî zu I. Hiš., 892, 8 (II, 204).

2) Ag., XVI, 142, 2.

3) Der bei Kremer, Ibn Chaldûn und seine Culturgeschichte der islamischen Reiche (Wien, 1879), 31, im Namen eines Schülers des Ibn Sab‘în angeführte Spruch ist ein verbreitetes Ḥadît: die Stellen in Muh. Stud., II, 31, Anm. 6. Noch weitläufiger wird der Gedanke ausgeführt in einem Ḥadît bei Usd al-gâba, II, 129.

4) B. Fitân, n°. 6.

5) Ibn Durejd, 257, 15: خير هذه الأمة النمط الأول.

6) Hschr. des British Museum, Supplement to the Catalogue of Arabic Manuscripts (1894), n°. 1003, IV — Die Schrift wurde (1893, herausgegeben vom Emîr Šukejb Arslân (Kairo, o. J.) O. B., VII, 1894, n°. 2435.

7) Ueber den Titel der Abhandlung (vgl. Fihrist, 118, ult., und Noten z. St.)

gentlich auch der Dichter Abû Temmâm ¹⁾ hin), wird die Theorie von der mit dem Fortschritt der Zeit zunehmenden physischen und intellectuellen Entartung der Menschheit gelehrt. Auch in der historischen Literatur des Islâm durchzieht diese Anschauungsweise die gesamte Betrachtung der Geschichte ²⁾. Dieselbe Stimmung hat das Urtheil auch in literarischen Dingen beeinflusst. Auch in der vergleichenden Abschätzung des Werthes der poetischen Producte der verschiedenen Perioden ist sie zur Geltung gekommen; man hat jedoch auf diesem Gebiete das «goldene Zeitalter» jenseit der Anfänge des Islâm zurückverlegt.

III.

Aber auch die Reaction gegen die unbedingte Bevorzu-

macht al-Gâhiz folgende Bemerkung (citirt bei al-Zamachšarî, Rabî' al-abrâr, Cap. LXIV — über Stolz und Hochmuth — LH., fol. 224b, und, wie es scheint, daraus im Mustatraf, Cap. XXVII, — I, 163 —, mit Textvarianten):

لِلْجَاحِظِ، لَوْ لَمْ يَصِفِ الطَّبِيبُ مَصَالِحَ دَوَائِهِ لِلْمُتَعَالِجِينَ لَمَّا كَانَ لَهُ طَالِبٌ وَلَا فِيهِ رَاغِبٌ وَلَمَّا اِبْدَعَ ابْنُ الْمُقَفَّعِ فِي رِسَالَتِهِ سَمَّاها الْيَتِيمَةَ نَزَّهَا لَهَا عَنِ الْمَثَلِ وَلَوْ لَمْ يَنْحَلْهَا هَذَا الْاسْمَ لَكَانَتْ — كَسَائِرِ رِسَائِلِهِ فَسَكَنْتَ مِنَ الْقُلُوبِ مَوْضِعَ ارَادَتِهِ مِنْ تَعْظِيمِهَا رِسَالَتَهُ الْمَعْرُوفَةَ بِالْيَتِيمَةِ: Ibn Abî Uşejbi'a, s. v. Barzûje, I, 308, 5 v. u.: Die bei Elfachri, ed. Ahlwardt, 31, unten, von Ibn al-Muḳaffa' ohne nähere Angabe (فِي كَلَامِ لَهُ) angeführte Stelle findet sich genau in dieser Risâla, ed. Kairo, 19, 8 ff.

1) Dîwân, 41, 10, in einem Gedicht zum Preise von al-Ḥasan b. Wahb: (فَكَأَنَّ . . .)

وَكَثِيرَ عِزَّةٍ يَوْمَ بَيْنِ يَنْسَبِ وَابْنُ الْمُقَفَّعِ فِي الْيَتِيمَةِ يُسْهَبِ

2) Kremer, a. a. O. Vgl. al-Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 63, 5 v. u.: أَنْ

الزَّمانَ كَانَ صَالِحًا فِي أَوَّلِهِ وَفَسَدَ فِي آخِرِهِ.

gung und die an diese Gesinnung sich anschliessende slavische Nachahmung der Alten lässt nicht lange auf sich warten.

Die Unnatur der mit allem traditionellen Zubehör an den Verhältnissen der Wüste haftenden *Ḳaṣīda* drängte sich am unmittelbarsten auf angesichts der Entwicklung der städtischen Cultur, welche die Dichter an die Mittelpunkte der Staats- und Provincialregierung zog. Bereits in der Umejjadenzeit fühlten besonnene Leute die Lächerlichkeit solcher poetischen Ergüsse; an anderem Orte haben wir auf absprechende Aeusserungen und ironische Sprichwörter, die sich bereits im I. Jhd. daran knüpfen, hinweisen können¹⁾. Der Zeitgenosse des 'Abd al-Malik, 'Ubejd Allâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât, konnte die spöttischen Zwischenrufe hören, mit welchen Sa'îd b. al-Musajjib die Anreden höhnte, die der Dichter an die Aṭlâl gerichtet²⁾. Al-Farazdaq selbst findet diese Art etwas lächerlich³⁾. In einem anonymen Gedicht aus umejjadischer Zeit, das man gerne auch gesungen hat, heisst es:

« Sie ist verwundert, wenn sie sieht, dass ich die seit Jahr und Tag verödete Niederlassung klagend anrufe;

Dass ich bei den Wohnsitzen verharre und weine, wo ich nichts als die Spuren (*tulûl*) sehe⁴⁾.

Wie kannst du denn Leute beweinen, die nicht müde werden, fortzuziehn?

So oft du meinst, jetzt haben sie sich endlich ruhig niedergelassen, da blasen sie immer wieder zum Aufbruch »⁵⁾.

Besonders Abû Nuwâs hat gern an den Anfängen seiner

1) Muh. Stnd., I, 32, Anm.

2) Ag., IV, 165.

3) Ag., II, 134, 19.

4) Die beste Erklärung dieses Begriffes findet man bei Mejd., II, 235.

5) Ag., I, 27, 21–24; vgl. den Vers eines Dichters von den Bâhila, bei Sîbawejhi, I, 182, 19.

Gedichte die an solcher Stelle zu findenden Wehrufe und damit die vorislâmische Dichtungsart verspottet:

«Der Unglückselige bleibt bei einer Wohnstätte stehen ¹⁾, um Fragen an sie zu richten; ich aber frage nach der Kneipwirthin der Stadt.

Gott trockne nicht die Thränen derer, die Steine beweinen, und er heile nicht den Schmerz dessen, der um Zeltplöcke flennt.

Sie sagen: Erinnerst du dich wohl der Wohnstätten des Stammes der Asad? Verfluche dich Gott! Sag' mir doch: wer sind denn eigentlich die Banû Asad?

Und wer Tamîm und ʔejs und ihre Brüder? Nichts gelten vor Gott diese Araber alle.

Lass' ab davon und trinke guten alten Wein . . . » ²⁾.

Und so haben denn auch die grossen Dichter der 'abbâsidischen Zeit, allen voran Abû Nuwâs selbst, und ein Jahrhundert später 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz, wenn sie auch die alte ʔasîda nicht völlig vernachlässigten, die Fesseln gesprengt, in welche traditionelle Gewöhnung die arabische Poesie geschlagen. Jedoch erst im IV. Jhd. war die literarische Welt dahin gelangt, die dichterischen Producte der Zeitgenossen den Dichtungen der alten Zeit als *völlig gleichwerthig* an die Seite zu setzen, oder ihnen gar wohl noch einen *höhern* Rang als denen der Alten zuzuerkennen. In sehr kühner Weise giebt al-Mutanabbî sei-

1) *عاج الشقى*. Damit soll die Nachahmung von Anreden wie Imr̥q, 59, 3: *عوجا على الظل الخ*, oder der Einleitung zur Mu'allaka des Nâbîga:

هوجوا فحيوا الخ (Nâb., App., 26; Ġamhara, 52) verspottet werden.

2 Dîwân des Abû Nuwâs, ed. Ahlwardt, n° 26 Aehnliche Gedichte des A. N., in welchen diese Art der Poesie, sowie im Allgemeinen die Verhältnisse des Wüstenlebens verspottet werden, hat Ḥamza b. al-Ḥasan al-İṣfahânî in seiner Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs im V Ḥadd, XII. Bâb *في الجون* VIII. Fann, einheitlich gesammelt (Hschr LH, fol 408a–416a = Berliner Hschr., Ahlwardt's Katalog, n°. 7532, fol. 234a ff.), wo er auch Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht hat.

nem übersprudelnden Selbstgefühl Ausdruck in den Worten :

ما نال اهل الجاهلية كلهم * شعري

«Die Leute der Ġâhiliġja alle reichen an mein Dichten nicht heran» ¹⁾. Eine Kleinigkeit schien es bei solchem Urtheil, die Gepflogenheiten der als klassisch geltenden Poesie zu verhöhnen. Dem *nasīb* setzt derselbe Dichter die ironische Frage entgegen: «ob denn jeder Wohlredende, dem ein Gedicht gelingt, nothwendig liebeskrank sein müsse?» Mit anderen Worten: warum denn jede *Ķašīda* mit Liebesjammern zu beginnen habe? ²⁾

أكل فصيح قل شعراً متيم

Noch entschiedener tritt sein jüngerer Zeitgenosse Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî, der es sonst durchaus nicht verschmäht hat, den Vorgängern Bilder und Redensarten zu entlehnen ³⁾, der Schablone der Alten entgegen, namentlich der der alten Poesie geläufigen ⁴⁾, von den jüngeren Dichtern mit Vorliebe nachgeahmten ⁵⁾ Manier, die Aṭlâl zu begrüßen, oder ihnen durch vorbeiziehende Freunde Grüße zu senden, sie um den Verbleib der Geliebten zu befragen, sie zur Rede aufzufordern ⁶⁾ und sich erstaunt zu

1) Dîwân (ed. Kairo, 1308), II, 186.

2) Ibid., II, 246.

3) Darauf weist al-Tebrîzî in seinem Commentar zu Abû-l-‘Alâ’ öfters hin; nicht vermerkt ist, II, 164, 1, Vergleichung der Augen des Reitthieres كمرأة

الصناع = Imrġ., App., 2, 3.

4) Nâb., 5, 2; App., 26, 1—5; Zuh., 3, 4; 17, 2. Lebîd, Mu‘all., vs. 10. Ḥassân, 78, 5. Ibn Durejd, 103, 3, v. u. Ag., XIX, 100, 19 (wo statt عجا zu lesen ist: عجا, wie Ag., III, 19, 1, während an letzterer Stelle der Name der Dichters; شعبة in سعية zu verbessern ist); vgl. Imrġ., App., 17, nach der Lesart. der Ġamhara, 4, 10.

5) Z. B. Jâġ., IV, 490, 16; 641, 19; 854, 17. Ag., III, 112, 19—22. Al-Mas‘ûdî, Murûġ, VII, 89, u. a. m.

6) Vgl. ‘Ant., Mu‘all., vs. 2

zeigen, dass von den stummen Steinen keine Antwort zu erhalten sei. Man nennt diese Manier der Poeten: سؤال الديار: ^١ واستعجابها عن الجواب.

«Gott verzeihe mir!» — sagt er einmal — ^٢) «ich beweine nicht in stiller Einsamkeit die Wohnungsspuren, wie dies Tau'am ^٣) gethan

Hat wohl Samsam ^٤) in vergangenen Zeiten eine Ahnung davon gehabt, dass al-'Aggâg in Samsam gestanden?

O, der du den kleinen Schäfchen Instinct verleihst (ملهم), ich werde nicht den Karawanen nachziehn, welche den Dattelbäumen von Malham gleichen » ^٥).

Damit werden lauter Dinge abgelehnt, die uns in der alten Poesie unaufhörlich entgegentreten.

Nun war die Bahn auch für schmeichlerische Federn geebnet, zeitgenössische Dichter über die Fuḥūl zu erheben, welche noch zwei Jahrhunderte vorher jedem Manne von Geschmack als unerreichbare Vorbilder gelten mussten. Al-Ta'âlibî stellt den Typus für das überschwängliche Lob

1) Al-Âmidî, 184 ff.

2) Saḡt al-zand (Kairo, 1286), II, 155, vs. 1. 2. 6; vgl. I, 147, vs. 6.

3) Tau'am b. al-Ḥarīṭ al-Jaṣkūrī, ein alter Poet, der mit Imrḡ. um die Wette gedichtet, war berühmt durch seine Atḡâl-Klagen. Sein Name bietet dem Abû-l-'Alâ', der sich in paranomastischen Künsten gefällt, die Gelegenheit zu einem Wortspiel; die appellative Bedeutung des Eigennamens (Zwilling)

wird nämlich dem vorhergehenden **فَدَّ الشَّخْصَ** entgegengesetzt. Ausser diesem Tau'am wird der alte Dichter Ibn Chadâu als Virtuose in den Atḡâl-Klagen erwähnt (Imrḡ., 59, 4); Einige identificiren ihn mit dem bei Aus (ed. Geyer, 38, 8) genannten [Ibn] Ḥidjam (Chiz. ad., II, 234). Einen eingehenden Excurs über diese Persönlichkeit (vgl. Fischer, ZDMG., XLIX, 127 f.) und die Nachrichten der alten Philologen über dieselbe findet man am Anfang des zweiten Theiles des Buches von Abû Ahmed al-Ḥasan al-'Askarī (vgl. oben S. 140, Anm. 1):

باب ما يشكل من الفاظ الشعر فيقع فيها التصكيّف والتغيير

4) Mit Bezug auf einen Vers des 'Aggâg, worin Samsam als verlassene Wohnstätte angerufen wird.

5) Anspielung auf Kaṣīdenanfänge, in denen die in der Einleitung zu al-Ḥuṭej'a, 45, behandelte Vergleichung angewandt wird.

eines dichterischen Mäcens dar, indem er von dessen Gedichten sagt, dass neben denselben «Abîd (b. al-Abras) Sklavenkleider trage und Lebîd völlig blöde einhergehe:»

كَسَوْنِ عَبِيدًا ثِيَابَ الْعَبِيدِ وَأَضْحَى لَبِيدٌ لَدَيْهَا بَلِيدًا¹⁾

Aehnliche Wortspiele mit den Namen alter Dichter hat man in dieser Zeit gerne angewandt, wenn es galt, den alten Dichtern ein Schnippchen zu schlagen. Der Arzt Abû-l-Farag b. Hindû (IV. Jhd.), der sich auch in der Poesie zu versuchen pflegte, hatte eine so hohe Meinung von seinen dichterischen Producten, dass, wie er dies in einem Gedichtchen selber sagt, neben ihnen die beiden A'sâ als blind (عشا) und die beiden Achtal als Schwätzer gelten müssten (خطل)²⁾.

Für die Möglichkeit des Hervortretens solcher Freiheit war damals von verschiedenen Seiten vorgearbeitet worden.

Zunächst galt es im Allgemeinen, der herrschenden Theorie von dem fortschreitenden Verfall der Gesellschaft besonders nach einer Seite entgegenzutreten, welche wir bereits oben (S. 142 ff.) flüchtig streifen konnten. Man war früher davon überzeugt, dass die Tugenden der *Muruwwa* im Heidenthum in hellerem Glanz erstrahlten als in der Zeit des Islâm; dass der Islâm, der als das Ideal des Lebens die Anforderungen des *Dîn* hinstellte, der Entfaltung jener Tugenden nichts weniger als förderlich war. Und diese Anschauung steht gewiss in engem Zusammenhange mit der Voraussetzung, dass auch die dichterische Kraft in der Atmosphäre des Islâm sinken und erschlaffen müsse. Die Poesie gilt als die in Worte gekleidete *Muruwwa*; ihre Blüthe und ihr Verfall ist bedingt von der Blüthe und

1) *Fikḥ al-luġa*, ed. Daḥdāḥ (Paris, 1861), Einleit., 3, 16.

2) Ibn Abî Uṣejbi'a, I, 227, 1.

dem Verfall des ritterlichen Geistes, der Lebensanschauung und Lebensführung, aus denen die rechte *Muruwa* erwächst und in denen sie gedeiht. Es ist merkwürdig, dass selbst der Dichter Abû Temmâm, der die höchste Meinung von seiner eigenen Begabung kundgibt ¹⁾ und den Fürsten und Mäcenen seiner Zeit die altmodischen Ruhmreden in überschwänglichem Maasse spendet, einmal die Betrachtung anstellt, dass «die Seele der Dichtung» (نفس الشعر) nunmehr gestorben sei, sodass der Poet über den Tod der Dichtung Trauerlieder anstimmen müsse» (سأبكي القوافي بالقوافي); «die Zelte der *Muruwa* seien verlassen, und die Hüter der Tage des Edelsinns verschwunden ²⁾».

Aber ist der Glaube selbst, dass die *Muruwa* mit allen ihren traditionellen Attributen, der Ehrbegierde, dem Heldenthum, der Freigebigkeit, der Gastfreundschaft u. s. w. im alten Araberthum in höherem Maasse ausgeprägt gewesen sei als in der Gesellschaft, die der Islâm begründete, und ist der Glaube besonders daran, dass der Verfall der *Muruwa* im Islâm eine historische Nothwendigkeit sei, nicht eine conventionelle Fabel, gepflegt von Romantikern, die in den Errungenschaften des *Dîn* keinen Ersatz für die verlorenen Ideale der *Ġâhilijja* erblicken mochten?

Al-Ġâhiz, der sich auch sonst darin gefiel, gangbaren Vorurtheilen rücksichtslos entgegenzutreten, hat diese Frage ernstlich aufgeworfen und zu Ungunsten der *Ġâhilijja* beantwortet. Hatte er mit dem Vorurtheile von der Verschlechterung der Generationen, mit dem Misstrauen gegen die geistige Leistungsfähigkeit der Zeitgenossen ja doch selbst, als Schriftsteller, böse Erfahrungen gemacht! So

1) Z. B. *Dîwân*, ed. Bejrût, 452, 18. 19.

2) *Ibid.*, 427, 10 ff.

legte er denn eine Lanze ein gegen den weitverbreiteten Glauben an die Unerreichbarkeit des Alterthums.

Dabei hatte er allerdings nicht erst die Bahn zu brechen; nur in literarische Form sollte er den Gedanken fassen, der in der Generation, der er angehörte, aus verschiedenen, wohl nicht eng zusammengehörenden, aber doch ineinandergreifenden Motiven aufgedämmert war.

Zunächst begünstigte der durch den theologischen Geist, den das officiële Regierungssystem der ‘Abbâsiden grosszog, immer mehr um sich greifende Pietismus die Tendenz, die Vorzüge der Ġâhilijja möglichst um einige Stufen herabzudrücken. Man hegte in den frommen Kreisen unverhohlen die Anschauung, dass das Leben im Sinne der religiösen Lehren eine höhere Stufe der Vollkommenheit darstelle, als die Ritterlichkeit der heidnischen Recken; mindestens aber pochte man darauf, dass das *Dîn* der *Muruwwa* keinen Abbruch thue ¹⁾. Damit hing Manches zusammen, was nicht nach dem Geschmacke der Ġâhilijja-Bewunderer war. So wurde z. B. der Gesichtspunkt in der Beurtheilung des Werthes der alten Wüstensprache verschoben. Wer sich an der Sprache des Korân satt wunderte, der hatte nicht viel Raum mehr für die Verbimmelung der Dichter-*Luġa*. Ein Jahrhundert später zog der erste Makâmen-Dichter, Bedî‘ al-zamân al-Hamadânî (st. 398), selbst ein bedeutender Kenner der altklassischen Sprache, die Summe dieser philologischen Anschauung, welche bei den Frommen schon lange vorher nicht ungewöhnlich war.

1) Um solche Anschauung zu fördern, hat man z. B. eine der angesehensten Religionsautoritäten, den Imâm al-Šâfi‘î, Folgendes aussprechen lassen: „Wenn ich wüsste, dass das Trinken von kaltem Wasser die *Muruwwa* beeinträchtigt, so würde ich niemals welches trinken, und wäre ich mit poetischem Talent begabt, so würde ich ein Trauerlied auf den Hingang der *Muruwwa* dichten“. Al-Nawawî, *Tahdîb*, 70.

In einem Briefe an seinen Bruder sagt er — gleichviel, ob in ironischer oder ernster Absicht — die merkwürdigen Worte: «Beginne das Studium mit dem *Ḳorân*; gehe dann zum *Tafsîr* über; Gott wird dir dabei helfen. Lass dich von dem, was ich dir hier vorzeichne, nicht durch die *Luga*-Bücher ablenken, denn dies wäre eitel Zeitverschwendung, da doch keine *Luga* taugt, die nicht im *Ḳorân* enthalten ist» ¹⁾.

Einen anderen Gesichtspunkt bot für dieselbe Tendenz die mit dem III. Jahrhundert des Islâm hervortretende Bedeutug persischen Wesens und persischer Bildung. Durch diese wurden selbst viele gebildete Araber in dem Glauben an die geistige Hegemonie ihrer Nation wankend. Es war die Zeit, in welcher die naiven Vorstellungen von der Vollkommenheit der alten *Muruwa* im Bewusstsein der Gebildeten eine grosse Erschütterung erfuhren. Ein Symptom für die Skepsis, die man der Verherrlichung der *Ġâhilijja*-Verhältnisse entgegenbrachte, ist die Entrüstung, die man kundgeben konnte, wenn man die *ʿabbâsidischen* Chalifen mit den grossen Männern des Alterthums vergleichen hörte. Es gab Leute, die es als Beleidigung der Würde des Herrschers betrachteten, sie mit *Hâtim* und *Aḥnaf* — mit denen verglichen zu werden der *Umejjade*

وابدأ بالقرآن قبل: 197, *Rasâ'il* (ed. Stambul, 1298), Al-Hamadânî, 1)
 كل محفوظ ثم بتفسيره والله ولي تيسيره ولا تشغلنك كتب
 اللغة عما رسمت لك ففيها اضاءة الزمان ولا خير في لغة ليست

في القرآن. Hinsichtlich der *Luga* wurde dies sonst nicht behauptet; wohl aber, dass alle Schönheiten der Poesie im *Ḳorân* nachweisbar seien. Darüber belehrte Abû *Hâtim al-Sigistânî* den *Ibn Durejd*, wie dies in der Einleitung zu dem dieses Thema speciell behandelnden Buche *Raudat al-balâga* von Abû-l-*Ḳâsim al-Mu'âffâ* (V. Jhd.) nachgewiesen ist (*Kairoer Hschr.*, *Adab*, n°. 148, *Katalog*, IV, 259).

als hohen Ruhm aufnahm — auf eine Linie zu stellen ¹⁾. Der Philosoph al-Kindî, Zeitgenosse des Ġâhiz, wies einmal einen Poeten zurecht, weil er solche Vergleiche zur Verherrlichung eines Prinzen anbrachte: «Du hast den Prinzen mit diesen arabischen Landstreichern (صعاليك العرب) verglichen. Wer sind denn aber jene, die du hier erwähnt hast und was ist ihr Werth?» ²⁾.

Mit der Zeit ging man noch weiter. Bald nach dem Sturze des Chalifates drückt der Verfasser des Geschichtswerkes Elfachri, in einem arabischen Verse seine Uezeugung aus, dass die edeln Eigenschaften des Mongolenfürsten Oktai, namentlich aber seine Freigebigkeit, «zerreißen was ihr zusammengeleimt habt über die Freigebigkeit des Hâtim und den Edelsinn des Ka‘b» ³⁾.

Im Zusammenhange damit ist noch auf ein anderes Moment der Geistesrichtung in den gebildeten Kreisen jener Zeit hinzuweisen. Es steht wohl in engem Zusammenhange mit den Anschauungen der Šu‘ûbiten. Man wagte es nämlich, jene Tugenden herabzusetzen, welche im alten Araberthum als Attribute der *Muruwwa* galten und um derentwegen die Bewunderer der heidnischen Generationen zu dem Geist der Ġâhiliyya wie zu einem verlorenen Ideal sehnsüchtig emporblickten. Man drückte z. B. den Werth der Freigebigkeit herab und verstieg sich bis zur Lobpreisung des Geizes ⁴⁾. Nicht besser erging es dem Heldenmuth. ‘Abdallâh b. al-Mukaffa‘ sprach den Satz aus: «Heldenmuth bringt Verderben; es werden mehr Leute von

1) Al-Kazwîni, ed. Wüstenfeld, II, 49, unten.

2) Ibn Rašîk, ‘Umda, ed. Tunis, 124. ‘Abdallâh ibn al-Mu‘tazz sagt vom Chalifen al-Muktafi, dass neben ihm der berühmte Hâtim nicht mitgezählt werden dürfe, Dîwân, I, 118, 8. 9.

3) Elfachri, ed. Ahlwardt, 27.

4) Vgl. Muhammed. Stud., I, 161.

vorne als von hinten getödtet; wer heiler Haut bleiben will, möge die Feigheit dem Heldenmuthe vorziehen » ¹⁾).

Solche nicht gar ernst gemeinte Paradoxa, gegen welche aber vom Standpunkte des muhammedanischen Pietismus grundsätzlich nichts eingewandt werden konnte ²⁾, schlugen eine Bresche in die von früher her gangbaren Anschauungen vom « goldenen Zeitalter der Ġâhilijja » und wurden zu dem Zwecke vorgetragen, den Zeitgenossen die Ueberzeugung von der Fragwürdigkeit der Ideale jenes barbarischen Zeitalters näher zu rücken, in ihnen eine skeptische Betrachtung der bisher fast unbestrittenen Verherrlichung des arabischen Alterthums zu wecken und zu bestärken. Al-Ġâhiz fand solche Ideen vor, als er in einem, seinem « *Buch der Thiere* » einverleibten Excurse auf die

الشجاعة متلفة وذلك ان
المقتول مقبلاً أكثر من المقتول مدبراً فمن أراد السلامة فليؤثر

الجبين على الشجاعة. Man berief sich auch gern auf eine Stelle aus Kalîla wa-Dimna, 'Ikd, I, 53, unten. Im Heidenthum erhielt einer, der während der Flucht vor dem Feinde von hinten verwundet wurde, den Spottnamen ^{د-وس} الأذبر, Usd al-ġâba, I, 385, unten.

2) Wohl wird auch von Muhammed eine Menge Sentenzen überliefert, die den Heldenmuth und die Freigebigkeit (السَّخَاءُ والشَّجَاعَةُ) verherrlichen (al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, II, 108, passim; vgl. 105, 7; 116, oben; 117 unten), namentlich aber dem Geizigen alle Würdigkeit im Sinne der Religion absprechen: „Er ist entfernt von Gott und vom Paradies, nahe der Hölle“ (ibid., 102, 12). Zumal wird der hohe Grad von Geiz und Habsucht, den man als ^{شح} bezeichnet (vgl. Sûre 59, 9; 64, 16), in vielen Hadîthen an den Pranger gestellt: „Er kann mit dem Glauben nicht in einem Herzen wohnen“ (vgl. ZDMG., XLI, 126; XLIV, 171). Nichtsdestoweniger ist für die pietistische Anschauung eine der arabischen *Murawwa* so gründlich entgegengesetzte Lehre möglich, wie sie Mâlik im Muwaţţâ', IV, 228, aufbewahrt hat: Man fragte den Propheten: „Kann der Rechtgläubige ein Feigling sein?“ Antwort: „Ja-wohl“. „Kann der Rechtgläubige ein Geizhals sein?“ Dieselbe Antwort. Erst auf die Frage, ob sich das Lügen mit dem Glauben vereinige, antwortet der Prophet verneinend.

Muruwa-Frage einging. Er stellt sich nicht auf den Standpunkt jener, welche die *Muruwa* verhöhnen; er geisselt nur das in vielen Kreisen noch immer verbreitete Vorurtheil, dass *nur* die Ġâhilijja die Eigenschaft besessen habe, dieselbe in den Seelen der Menschen zu erzeugen und zu nähren. Er beginnt damit, zu zeigen, wie launenhaft die Zufälle sind, durch welche in Literatur und Geschichte die Einen zu ruhmreichem Namen gelangen, während die Anderen, obwohl des Ruhmes oft in höherem Maasse würdig, der Vergessenheit anheimfallen ¹⁾. Nicht das Urtheil der gesunden Vernunft verleiht die Palme der Berühmtheit, sondern es sind ganz zufällige Umstände (الخطوط والاتفاقات) dabei massgebend. Ginge es nach Verdienst, so müsste der Name des Ġâlib b. Šaʿšaʿa in glänzenderem Ruhme strahlen, als die der edeln Wohlthäter der heidnischen Zeit, Hâtim und Harim b. Sinân. Aber das Vorurtheil, es gäbe nur in der Ġâhilijja echte Ritterlichkeit, hat den Ġâlib um den verdienten Ruhm verkürzt. Wollte man frei zugestehen, dass es die Vorliebe der Menschen für die Grossthaten der Heidenzeit ist, was das Urtheil der Nachwelt blendet, so wäre diese Erscheinung verständlich. Aber dieses Zugeständniss selbst wäre ein Beweis dafür, dass man bei der Entscheidung solcher Fragen nicht durch Gesichtspunkte der Vernunft geleitet wird. In ihrem Wesen waltet in diesen Dingen ein fester Plan, eine richtige und sichere Ordnung,

1) Kitâb al-ḥajwân (Wiener Hschr.), fol. 82a: فكم من بيت شعر قد سار وأجود منه مقيم في بطن الدفاتر لا تزيد الأيام إلا خمولا كما لا تزيد الذي دونه إلا شهرة ورفعة وكم من مثل قد طار به لخط حتى عرفته الإمام ورواه الصبيان والنساء وكذلك حظوظ الفرسان.

welche durch Gott festgesetzt ist. Al-Ġâhiz hat die Meinung, dass den grossen Männern des Islâm die Seelengrösse in viel höherem Maasse innewohnt als den Helden der Ġâhilijja. Jene stehen uns näher und wir haben sichere Kunde über ihre Thaten; die grösseren Machtverhältnisse im Islâm waren auch mehr geeignet, grosse Thaten zu erzeugen. Der Islâm, der die Menschen geeinigt und ein Band geschaffen, das werthvoller ist, als das der Blutsverwandtschaft, konnte dabei nur förderlich sein. In Wahrheit ist das, was die Kurejsiten in islâmischer Zeit geleistet, den Grossthaten der Ġâhilijja mindestens gleichwerthig; es ist aber auch leicht möglich, dass man ihre Thaten als diese weit überragend wird anerkennen müssen ¹⁾.

Wir dürfen voraussetzen, dass al-Ġâhiz dieselben Gesichtspunkte auch auf die relative Werthschätzung der poetischen Producte der Ġâhilijja und der der islâmischen Epochen angewandt habe. Leider ist uns aus seinen Werken keine Stelle gegenwärtig, in welcher er sich über diese Frage eingehend ausspricht.

IV.

Während die unbedingte Hochstellung der heidnischen Dichter zumeist durch die *Philologen* vertreten ist, die ihr Urtheil über Kraft und Reinheit der Sprache als Maassstab bei der Würdigung des Werthes der Dichtungen selbst anwandten, war es die im III. Jhd. aufkommende *ästhetische* Betrachtungsweise, welche den einseitigen Uebertreibungen der Philologen entgegentrat und den Vertretern der neuern Dichtkunst Gerechtigkeit widerfahren liess.

1) S. Note I zu dieser Abhandlung.

Die früheste Aeusserung in dieser Richtung stammt aus der Feder des *Abû Muhammed ibn Kutejba*, eines jüngern Zeitgenossen des Ġâhiz. Durch Nöldeke's Bearbeitung der Einleitung in seine Dichterbiographien ist die Auseinandersetzung des Ibn Kutejba über diesen Gegenstand allgemein zugänglich; es genügt, wenn wir hier auf dieselbe verweisen ¹⁾. Der Gedanke des Ibn Kutejba hat in die literarhistorische Behandlung der arabischen Dichtkunst leicht Eingang gefunden. Im V. Jahrh. kann das Dogma von der Unerreichbarkeit der heidnischen Dichter als vollständig gestürzt betrachtet werden. Es war in der literarhistorischen Darstellung der Entwicklung der arabischen Poesie Sitte geworden, den Alten gegenüber die Vorzüge der Neueren hervortreten zu lassen und den Nachweis anzustreben, dass erst die Letzteren manche Einseitigkeit der Alten ausgeglichen, die Poesie von den ihr anhaftenden Mängeln befreit haben.

Der belletristische Schriftsteller *Abû Ishâk Ibrâhîm al-Huṣrî* aus Kairawân (st. 453), der sich in seinen Werken durch die Schriften des Ġâhiz vielfach anregen liess und den Ideengang desselben gerne adoptirt, rühmt den neueren Dichtern den Vorzug nach, dass sie, im Gegensatze zu der Poesie der alten Schule, in ihren Kaṣîden eine feste Disposition beobachten, dass die einzelnen Bestandtheile ihrer Gedichte unter einander einen natürlichen Zusammenhang aufweisen und nicht so abgebrochen und fragmentarisch ²⁾ aufeinanderfolgen, wie bei den alten Dichtern ³⁾. «Die Neueren», so sagt al-Huṣrî, «haben in

1) Nöldeke, Beitr. zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, 3, 9; der arab. Text in Rittershausen's Ausgabe (Leiden, 1875), 6.

2) Solch abrupten Charakter constatirt Stumme auch an den Dichtungen der heutigen Beduinen. Tripolit. tunes. Beduinenlieder, 21.

3) Vgl. Schack, Perspektiven, I, 285.

Folge der Erleuchtung ihres Sinnes und der Feinheit ihrer Gedanken, sowie dadurch, dass sie ihren Eifer auf die verschiedenen Arten des Schönen verwenden, die steilen Wege dieser Methode erst geebnet. Die *Fuḥūl* und ihre Nachahmer nahmen es damit nicht so genau. Sie springen von einem Gegenstande zum andern über und haben keinen weitem Zweck, als den Adel, die Vorzüglichkeit und den schnellen Lauf ihrer Kamele zu beschreiben und zu schildern, wie ihre Ritter auf diesen Thieren reitend sich in den «Mantel der Nacht hüllen» ¹⁾. Zuweilen gelingt auch ihnen freilich ganz absichtslos ein feinerer Gedanke; denn die gesunde Naturanlage bricht sich auch in ihnen Bahn und lässt ihr Licht erstrahlen» ²⁾.

Dieselbe Betrachtungsweise bildet den Ausgangspunkt, von welchem ein anderer *Kairawāner*, der auf Sicilien (ca. 460) gestorbene Landsmann und Zeitgenosse des *Ḥuṣrî*, an die kritische Würdigung der poetischen Leistungen der Araber herantritt. Für die Stellung und das Ansehen des *Ibn Raṣîk* innerhalb der wissenschaftlichen Literatur ³⁾ ist es nicht ohne Belang, dass ihn *Ibn Chaldûn* als bahnbrechende Autorität auf dem Gebiete der Poetik feiert ⁴⁾. *Ibn Raṣîk* begnügte sich in seinem berühmten Werk über Poetik

1) Damit sind Verse gemeint, wie z. B. der des A'ṣā Hamdān: *اتسربل ولیل كجلباب*: *Ag.*, V, 148, 18, oder des *Dû-l-rumma*: *الليل البهيم*, *ibid.*, XIX, 139, 3 v. u.

2) *Zahr al-Adâb*, II, 213.

3) Ein Citat aus seinem Werke: *كتاب الغرائب والشذوذ* bei Dam., s. v. *عصفور*, II, 140.

4) *Prolegomena*, ed. Quatremère, Not. et Extr., XVIII, 337: *ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العدة وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة واعطى حقها ولم يكتب احد فيها قبله ولا بعده*.

nicht damit, an einzelnen Punkten die Vorzüglichkeit der Neueren gegenüber den Fuhûl und denen, die in ihren Wegen gehen, aufzuweisen; er bildete sich vielmehr eine systematische Anschauung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Epochen und Richtungen der Poesie. Er betrachtet dieselben unter dem Gesichtspunkte der literarischen Entwicklung.

Die moderne Dichtkunst ist nach seiner Ansicht ¹⁾ eine Entwicklungsphase, welche die alte Poesie der Araber zu höherer Vollkommenheit geführt hat; sie ergänzt in fortschreitender Verfeinerung die Einseitigkeit und die Mängel der alten Dichtkunst. Die Alten hatten einen rohen, wenn auch festen Bau aufgeführt; die Modernen haben ihn verziert und verschönt; jenen eignet die unmittelbare Kraft, diese zeichnet grössere Schönheit aus; dabei ist aber nicht zu verkennen, dass sie an Natürlichkeit den Aelteren nachstehen ²⁾. Die *Muwalladûn* zeichnen sich durch angenehmeren und zarteren Ausdruck, durch grössere Feinheit und Zugänglichkeit der Gedanken aus (لعدوبة الفاظها ورقتها) ³⁾. Er weist eingehend nach, wie die Wüstenbeschreibungen der alten Poeten, sowie die fremdartigen Ausdrücke, die ihre Dichtungen charakterisiren, alle Welt der Poesie entfremden würden ⁴⁾, und

1) 'Umda, Leipziger Hschr., 31b ff.; ed. Tunis, 55—57.

وَأَمَّا مِثْلُ الْقَدَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ كَمِثْلِ رَجُلَيْنِ ابْتَدَى هَذَا بِنَاءً فَأَحْكَمَهُ وَأَتَقَنَهُ ثُمَّ أَتَى الْآخِرَ فَنَقَّشَهُ وَزَيَّنَهُ فَالْكَلْفَةُ عَلَى هَذَا ظَاهِرَةٌ وَإِنْ حُسْنُ وَالْقُدْرَةُ عَلَى هَذَا ظَاهِرَةٌ وَإِنْ خُسْنُ

شِدَّةُ كَلَامِ الْعَرَبِ بِرَوَايَتِهِ وَأَدْبِهِ وَحِلَاوَةِ: 747, 10. Vgl. Kâmil, 747, 10: 8) كَلَامُ الْمُحَدِّثِينَ.

4) Wie wenig selbstverständlich diese Anschauungsweise noch zu jener Zeit

wünscht, dass die modernen Dichter den Mittelweg zwischen der mühseligen; beduinisch rohen Ausdrucksweise der Alten und der plebejischen, trockenen des alltäglichen Lebens einschlägen. Er hält es nicht für ausgeschlossen, dass der höhere Rang den modernen Dichtern zuerkannt werden würde, wenn sie die Vorzüge der Alten beibehielten, ohne damit für die neuere Zeit Unbrauchbares zu verbinden¹⁾. In jedem Falle überragen sie jene an Reichthum und Vielseitigkeit; das Studium der neueren Dichter sei daher sehr zu empfehlen.

Wir können aus allen diesen Aeusserungen ersehen, dass Ibn Rasîk mit Ibn Kutejba die Ansicht theilt, dass der blosse Umstand, dass ein Dichter einer spätern Zeit angehört, ihm — wenn er sonst 'Treffliches leistet — nicht zum Schaden gereichen könne; wie es denn auch an sich ebenso wenig ein Verdienst sei, der alten Zeit anzugehören, wenn man Schwaches leistet²⁾. Als den bedeutendsten und

قال صاحب الكتاب وأنا أرجو: war, beweist die Bemerkung des Verfassers: أن أكون باختيار هذا الفضل وإثباته هنا داخلا في جملة المميزين أن شاء الله.

وليس التوليد والرقعة أن يكون الكلام ركيكا سفسا باردا¹⁾ غثا كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشيا خشنا ولا أعرابيا جافيا ولكن حالا بين حالين ولم يتقدم امرؤ القيس والنابعة والأعشى إلا بحلاوة الكلام وطلاوته مع البعد من السخف والركاكة على أنهم اذا اغربوا لكان ذلك محمولا عنهم ان هو طبع من طباعهم فالمولد المحدث على هذا اذا صح كان لصاحبه الفضل البين بحسن الاتباع ومعرفة الصواب مع أنه ارق حوكا واحسن ديباجة.

2) Die betreffenden Textstücke aus der 'Umda (fol. 128) sind in der Bej-

vielseitigsten unter den modernen Dichtern betrachtet er (S. 187) den Ibn al-Rûmî (st. 284), obwohl er seinen Ruhm besonders der Satire verdankt.

Darum eifert auch Ibn Rašîk gegen die slavische Nachahmung der alten Poesie. Während aber Ibn Kutejba noch daran festhält, das es dem Dichter der spätern Zeit nicht erlaubt sei, in Bezug auf das von Alters her gebräuchliche Schema der Kašîden Abweichungen Raum zu geben, welche von den veränderten Lebensverhältnissen gefordert werden, findet es Ibn Rašîk unstatthaft, dass man das moderne Gedicht auf Voraussetzungen aufbaue, die der Wirklichkeit nicht mehr entsprechen. Namentlich gelte dies von den Aṭlâl, sowie von der Stellung, die die Beschreibung des Kamels in der alten Poesie einnimmt. «Die alten Araber benutzten als Reitthier das Kamel, welches bei ihnen häufig war und bei allen Mühen, trotz Futter- und Wassermangel, ausharrte. Darum erwähnen sie es auch immerfort in ihren Gedichten, ohne damit irgend eine Unwahrheit zu sagen. Sie schildern nicht etwas, was nicht wirklicher Anschauung entspricht, wie dies die Neueren thun. Imru' ul-Ḳejs, der ein König war, erwähnt gelegentlich seiner Reise zum Kaiser in der That Postpferde und die Wegweiser des Barîd (فُرانق, 20, 45—50), obwohl sonst auch er nach der allgemeinen Gewohnheit von Kamelen spricht. Aber bei diesem Anlasse erwähnt er berberische Pferde, denen man ebenso wie den Maulthieren die Schwänze schor, damit sie in den Barîd-Dienst träten und man daran erkenne, dass sie einem König angehörten». «In unserer Zeit und in unseren Ländern ist nur wenig von diesen Dingen zu reden. Darum

rûter vorzüglichen Chrestomathie aus der rhetorischen Literatur der Araber, *ʿIlm al-adab* (1889), II, 388—389 abgedruckt.

muss der Dichter ihre Beschreibung vermeiden, es sei denn, dass sie den wirklichen Thatsachen entsprechen. Wie abgeschmackt ist es, zumal wenn der Dichter am selben Orte wohnt, wo der Besungene sich aufhält, und er, so oft er nur will, ihn sehen kann, unter solchen Verhältnissen von der Kamelstute zu sprechen (auf welcher der Dichter die Reise zu seinem Mäcen unternimmt) und von Wüsteneien, durch die er auf dieser Reise zieht! » ¹⁾

Unter den ästhetischen Kritikern ragt in der arabischen Literatur der Stilist *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh Ibn al-Atīr* ²⁾

1) 'Umda, 147—149. 'Ilm al-adab, II, 412—414.

2) Es wird nicht unnöthig sein, die in der Literatur bekannten Träger des Namens *Ibn al-Atīr* durch ihre Ehrennamen (*al-kātib*) auseinanderzuhalten und vor Verwechslung, der sie nicht selten ausgesetzt sind, zu schützen; namentlich, mit Rücksicht auf den hier erwähnten Autor, die folgenden drei Brüder:

(a) *Meḡd al-dīn Abū-l-sa'ādāt I. a.-A.* (544—606), Vezir des Fürsten in Mosul, Verfasser vieler Werke über Epistolographie, Grammatik, Gebete, Exegese (الانصاف في الجمع بين الكشاف والكشاف), Ḥadīṭ (جامع), (الانصاف في الجمع بين الكشاف والكشاف), Ḥadīṭ (جامع), Synopsis der sechs kanonischen Sammlungen), Heiligenlegenden etc. Er wird im Kāmil seines Bruders, ad ann. 593 (XII, 55, Bül.), als Begleiter des Verfassers auf seiner Ḥaǧǧ-Reise genannt; einiges Biographische im Keškūl, 16. Von seinen Werken ist unlängst das Ḥadīṭ-Lexikon al-Nihāja in 4 Bden (Kairo, 'Otmānijja,

1311) gedruckt erschienen; sein Kunja-Lexikon المصع wird durch C. F. Seybold herausgegeben (ZDMG., XLIX 232.)

(b) *'Izz al-dīn 'Alī I. a.-A.* (555—630), Verfasser des Kāmil, Usd al-ǧāba und anderer Geschichtswerke (von welchen ein Kitāb al-bāhir im Kāmil, ad ann. 516 (X, 230), citirt wird), sowie auch des dem Lubb al-Lubāb von al-Sujūtī (ed. Veth, Leiden, 1840—1851) zugrunde liegenden Buches: al-Lubāb.

(c) *Dijā' al-dīn Naṣr-allāh I. a.-A.* (558—637), von dessen Werken ausser

al-Matal al-sā'ir das in diesem, 199, citirte: الوشى المرقوم في حل المنظوم (durch Ibrāhīm al-aḥḍab, Bejrūt, 1289) gedruckt ist. Vgl. Lbl. für orient. Philol., I, 234, n°. 17. Ein Epigramm auf die drei Brüder s. bei Muḥammed Kibrīt, Riḥlat al-sitā' wal-ṣajf (Kairo, 1293), 91. — Auch ausser diesen Brüdern Ibn al-Atīr begegnen wir (im folgenden Jhd.) mehreren Gliedern dieser Familie, deren Namen mit der muhammedanischen Geschichte von Syrien und Aegypten verknüpft ist; in der Literatur ist besonders noch *'Imād al-dīn* (652—699) erwähnenswerth (Dozy,

al-Ġazarî hervor. Die moderne Poesie hat niemals einen beredteren Anwalt gefunden als diesen stilgewandten Vezir des ejjubidischen Sultans al-Afdal b. Şalâh al-dîn. Die knappen Anregungen des Ibn Raşîk hat er, ohne diesen Vorgänger zu nennen, in seinem, der Berücksichtigung in vielen Beziehungen noch heute würdigen Buche: *al-Matal al-sâ'ir fî âdâb al-kâtib wal-sâ'ir* (Bûlâk, 1282)¹⁾ weiter ausgeführt. Wie er in vielen anderen Dingen den landläufigen Ansichten sein selbständiges Urtheil frei entgegenstellt²⁾, so hat er sich auch besonders berufen gefühlt, von seinem ästhetischen Standpunkte aus, das zu seiner Zeit noch nicht vollständig beseitigte Vorurtheil der Sprachgelehrten gegen die moderne Poesie zu bekämpfen. Wir thun am besten, ihn darüber selbst reden zu lassen:

«Unter den modernen Dichtern» sagt er, «giebt es manche, welche die alten übertreffen. Ich habe aus selbständiger Prüfung, nicht aus eitlem Nachsprechen, die Ueberzeugung gewonnen, dass al-Farazdak, Ġerîr und al-Achṭal grössere Dichter waren, als ihre Vorgänger aus den Zeiten der Ġâhilijja, und dass zwischen jenen und diesen ein gewaltiger Unterschied ist. Fragt man mich weiter, so sage ich, dass Abû Temmâm, al-Buḥturî und al-Mutanabbî auch jene drei übertreffen. Es giebt keinen grösseren Dichter weder im Heidenthum noch im Islâm.... Jeder von ihnen vereinigt in sich allein, was in den alten Dichtern zerstreut vorhanden war. Will man gerecht sein und Voreingenommenheit und Autoritätendienst beiseite lassen,

Commentaire historique sur le poème d'Ibn Abdoun, 25 ff.). Das *laḡab* des oben 71, Anm., Z. 15, erwähnten Ibn al-Aṭîr ist mir nicht bekannt.

1) Es giebt auch eine kürzere Bearbeitung dieses Werkes (handschriftlich in Kairo, Adab, n°. 320, Katalog, IV, 322).

2) Siehe ZDMG., XXXV, 143 ff., wo auch die an dieses Werk sich knüpfende polemische Literatur erwähnt ist.

so muss man gestehen, dass die Buchstaben *mîm* und *lâm* der Gedichte des Mutannabbî so schöne und originale Dichtungen enthalten, wie man solche in den Gedichten keines der *Fuḥūl* findet ¹⁾. Als ob ich nicht schon vor mir sähe, wie mancher, der diese Worte vernimmt, in Wuth geräth und die Augen rollt! Aber dies ist nichts als eitel Nachsprecherei und Unwissenheit in den Geheimnissen des Ausdrucks und der Gedanken». Nun führt er eine Menge von Stellen aus den Dichtungen des Mutanabbî an, an denen er beweist, dass kein alter Klassiker Aehnliches hervorgebracht habe ²⁾. Hier gilt, so meint er, das Wort des Propheten: نحن الآخرون السابقون, «wir sind die Letzten, die Vorangehenden», d. h. «wir sind die Letzten nach der Zeit, die Vorangehenden an Vorzüglichkeit». «Nur solche, die allen Vorzug in dem *Alterthum*, nicht aber in der *Qualität* der Leistungen suchen, werden dies verkennen und den Ġâhilijja-Dichtern absolute Vorzüglichkeit zuschreiben, lediglich deshalb, weil sie in alter Zeit lebten.»

«Die richtige Meinung ist nach meiner Ansicht, dass al-Farazdaq, Ġerîr und al-Achtal die vorzüglichsten arabischen Dichter sind, sowohl im Vergleich mit den alten, als auch mit den neueren Dichtern. Wer die alten Gedichte und die *Dîwâne* der Neueren studirt hat, wird mich verstehen. Man darf nicht bei Imru' ul-Ķejs, Zuhajr, Nâbiga und al-A'sâ stehen bleiben. Denn jeder von diesen ragte in einer besondern Richtung hervor....; jene drei aber leisteten in allen von ihnen gepflegten verschiedenen Arten Vorzügliches. Noch grösser sind in der Dichtkunst nach meiner Meinung die drei Modernen: Abû Tem-

1) Citirt bei Badî'î, al-Subḥ al-munabbî, II, 241, ff.

2) Dies zeigt er im Verlaufe seines Buches gern an einzelnen Beispielen z. B. p. 195.

mâm, al-Buḥturî und Abû-l-Ṭajjib al-Mutanabbî; ihnen kommt in den verschiedenen Epochen der Poesie niemand nahe. Abû Temmâm und Abû-l-Ṭajjib sind die Beherrscher des Gedankens (ربّا المعاني); al-Buḥturî ist der des schönen Ausdrucks (ربّ اللفاظ)¹⁾. An einer andern Stelle nennt er die drei modernen Klassiker «die Lât, 'Uzzâ und Manât der Poesie» (وهؤلاء الثلاثة لات الشعر وعزاه) (ومناته)²⁾.

«Abû 'Amr b. al-'Alâ' sagte einmal in Bezug auf al-Achṭal: «Hätte er nur einen Tag zur Zeit der Ġâhiliyya gelebt, so würde ich ihm keinen Andern vorziehen» (vgl. oben); «dies ist nun ein Bevorzugen der Zeiten, nicht ein Bevorzugen der Gedichte Stände mir Abû 'Amr hoch genug, so würde ich ihn an dieser Stelle eingehender widerlegen»³⁾.

Da es nun besonders die Sprachgelehrten waren, welche die These von den für die Modernen unerreichbaren Vorzügen der heidnischen Dichter lehrten, so kehrt sich Ibn al-Aṭîr an mehreren Stellen seines Werkes gegen die Kompetenz der Philologen in Sachen des Geschmacks. An einer andern Stelle haben wir bereits Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, dass er den Ṭa'lab für unzuständig hält, in poetischen Fragen ein Urtheil abzugeben⁴⁾. «Darüber sind nicht die Gelehrten der 'Arabijja zu befragen, sondern ausgezeichnete Stilisten und Poeten; denn jeder Gelehrte ist seines eigenen Faches kundig. Man wird in arithmetischen Fragen nicht den Juristen, in juristischen Fragen nicht den Mathematiker, und in medicinischen

1) Al-Matal al-sâ'ir, 490.

2) Ibid., 470, 17.

3) S. 489, oben.

4) ZDMG., XXXV, 149. Dasselbe Urtheil hat über Ṭa'lab und seinesgleichen schon sein Zeitgenosse, der Dichter al-Buḥturî ausgesprochen; s. de Goeje zum Dîwân des Muslim b. al-Walîd, 296.

Fragen nicht den Grammatiker zu Rathe ziehen. Nur der Fachmann, der eine Wissenschaft nach innen und aussen gründlich erlernt hat, wird in derselben als urtheilsberechtigt anerkannt werden können. Aber gerade die Rhetorik hat so viel Glück bei den Menschen, dass es kaum jemanden giebt, der dabei nicht mitreden möchte. Leute aus dem Pöbel, die nicht einmal schreiben, oder auch nur einen richtigen Satz hervorbringen können, massen sich an, über Stil und Poesie zu urtheilen, und während sie die lächerlichsten Dinge sagen, nehmen sie die Miene von gelehrten Sachkennern an. Ich kann ihnen dies gar nicht übel nehmen, wenn ich bedenke, was dem Ibn al-Aʿrâbî, der doch ein hochberühmter Gelehrter war, zustiess. Man legte ihm ein Regez-Gedicht des Abû Temmâm vor, und er lobte es sehr, in der Meinung, dass es ein altes Gedicht sei ¹⁾; als man ihm aber den Namen des wirklichen Verfassers nannte, da fand er es plötzlich geschraubt, warf das Papier von sich und befahl seinem Diener, es zu zerreißen. Wenn nun ein Gelehrter vom Range des Ibn al-Aʿrâbî in dieser Sache so wenig Bescheid wusste und aus purer Unwissenheit diese höchste Stufe der Autoritätenanbetung erreichte, was werden dann erst andere Leute vorbringen? ²⁾.

V.

Mit der von Seiten der Literarhistoriker und Kunst-richter stetig wachsenden Anerkennung der neuern Poesie

1) Dies ist um so merkwürdiger, als jener Philologe den Abû Temmâm gar nicht als *Dichter* wollte gelten lassen, al-Âmidî, 9, 3: قال ابن الأعرابي: إن كان هذا شعرا فكلام العرب باطل.

2) Al-Matal al-sâ'ir, 489.

hielt auch ihre Bevorzugung in einem für die Verbreitung der dichterischen Productionen besonders geeigneten Literaturzweige Schritt.

Zur Zeit, als die berufensten Beurtheiler des Werthes der poetischen Leistungen verschiedener Zeitalter für die Vorzüge der modernen Poesie mit allem Eifer eintraten, hatte sich ihre Würdigung bereits in einer Literaturgattung Bahn gebrochen, welche, infolge der eklektischen Richtung des Bildungsbedürfnisses im Orient, sich von Altersher bis auf unsere Zeit der meisten Ermuthigung erfreut: wir meinen die Literatur der *Anthologien*. Eins der ältesten Producte dieser Gattung ist das Buch des fürstlichen Dichters ‘*Abdallâh b. al-Mu‘tazz* (st. 296):

كتاب فصول التماثيل في تباشير السرور, in welchem die auf den Wein und seinen Genuss bezüglichen dichterischen Sprüche gesammelt sind ¹⁾. Ibn al-Mu‘tazz bekundet auch in diesem Buche sein Interesse für die neue Poesie, das er ferner noch durch die Abfassung von طبقات الشعراء المحدثين zum Ausdruck brachte ²⁾. Trotzdem das Thema seiner eben erwähnten Anthologie dem Sammler reichliche Gelegenheit bieten mochte, die alten Poeten zu berücksichtigen, können wir in diesem Werke eine auffallende Vernachlässigung gerade der ersten Periode der arabischen Dichtkunst beobachten. Es kann für die Feststellung dieser Thatsache von Interesse sein, wenigstens an diesem einen Beispiel das statistische Verhältniss in der Berücksichtigung

1) Vgl. darüber Loth, Ueber Leben und Werke des ‘Abdallâh ibn al-Mu‘tazz (Leipzig, 1882), 42, ff.) Ich benutze das Buch nach einer Hschr. LH.

2) Auszüge daraus sind von Ḥamza b. al-Ḥasan al-Isfahânî zum XV. Bâb des oben (S. 145, A. 2) angeführten Dîwân des Abû Nuwâs (fol. 480b ff.) mitgetheilt:

واكثر ما في هذا الباب من حكايات عبد الله بن المعتز في الكتاب الذي صنّفه في طبقات الشعراء المحدثين.

der Dichter der verschiedenen Zeitalter aufzuweisen; zu diesem Zwecke lassen wir die Namen der von Ibn al-Mu'tazz citirten Dichter und die Anzahl der von denselben angeführten Proben folgen:

Imru' ul-Ḳejs: 2, Zuhejr: 1, 'Antara: 1, Ṭarafa: 2 (einmal, nur um die Bemerkung folgen zu lassen: *ورأيتهم يذمّون* (قبل طرفة), al-A'sâ: 3 (einmal, um dem Citat die Mittheilung beizugeben: *وسمع بشار الضير هذا فقال أنا والله اشعر من* (أبى نصير في صفة الزق حيث يقول), Mutammim: I, Jezîd b. Mu'âwija: 1, al-Achtal: 4, Dîk al-ġinn (شاعر الشام): 6, Muslim b. al-Walîd: 14, Ibrâhîm al-Nazzâm: 3, Di'bil: 2, Abû Nuwâs: 4, al-Ma'mûn: 2, al-Ḍabbî: 1, al-'Aṭawî: 2, Ba'ssâr b. Burd: 6, 'Alî b. Ġahm: 1, Abû Temmâm: 6, al-Buḥturî: 7, Muḥammed b. Razîn: 2, Abû-l-Hindî: 2, Abû-l-Ḳâsim b. 'Îsâ: 2, Ḥasan b. Châlid: 1, Jaḥjâ b. Châlid: 1, Muḥammed b. 'Abdallâh b. Ṭâhir und dessen Bruder 'Ubejdallâh: 3, al-Ḥakamî: 56, anonyme Gedichte: 21, wobei zumeist moderne Kâtib's als Verfasser bezeichnet sind, eigene Gedichte (häufig mit der Einführung, *قل ابو*, (العباس): 44. Diese Statistik kann uns unzweideutig zeigen, in welchem Maasse zur Zeit des Verfassers die Zurückdrängung der alten und die Berücksichtigung der neuen Dichter bereits durchgedrungen war. Hatte ja der Lehrer des Ibn al-Mu'tazz, der strenge Philologe al-Mubarrad (st. 285), das Vorurtheil von der ausschliesslichen Würdigkeit der alten Poesie bereits abgestreift und, so oft er hierzu Gelegenheit fand, auch die Modernen herangezogen ¹⁾. Um wie

1) Auch in besonderen Zusammenstellungen, z. B. Kâmil, 224 ff., 517 ff., 770 ff.: *المُحَدَّثِينَ* oder *أشعار المولدين*. Mub. hält es für den Gebildeten als unerlässlich, dass er die Gedichte des Ibn al-Mu'tazz tradire, Chams ras. (Stambal 1801) 119.

viel eher konnten dies jene Sammler thun, denen es gerade darauf ankam, die Beweisstellen für einen Gedanken nach Möglichkeit zu häufen. In diesem Bestreben lassen sie denn auch der neuen Poesie volle Gerechtigkeit widerfahren. In jedem Kapitel des Adab finden wir dieselbe reichlich vertreten, und die geläufigsten Gemeinplätze durch eine lästige Reihe von Anführungen aus den Dichtungen ihrer Vertreter belegt. Gleichzeitig würdigt man auch die moderne Poesie, ihre glänzendsten Producte, gleichwie man dies früher hinsichtlich der alten gethan, nach den Gattungen der Dichtkunst zu ordnen. In die Ġamhara des Šejzarî (VII. Jhd.) haben nur Dichter der muhammedanischen Epochen Einlass gefunden ¹⁾, und auch innerhalb dieses Rahmens ist, wie man aus der Inhaltsangabe ersieht, die umejjadische Epoche nur sehr spärlich vertreten. Im Laufe der Zeit wurden die Alten ungebührlich in den Hintergrund gedrängt, sodass z. B. im VIII. Jhd. Abû Bekr ibn Ḥaġġa al-Ḥamawî (st. 837) sich veranlasst fand, über diese literarische Vernachlässigung der alten Klassiker ernste Klage zu führen ²⁾.

Besonders in einer Gattung der anthologischen Literatur kommt das Bestreben, den hohen Rang der modernen Poesie darzuthun, in hervorragender Weise zum Ausdruck: in den nach dem Muster von al-Taʿâlibî's *Jatîmat al-dahr fî maḥâsin ahl al-ʿaṣr* verfassten Anthologien aus den

1) ZDMG., XIV, 491.

2) Ta'hîl al-ġarîb (abgedruckt am Ḥamiš der Muḥâdarât ul-udabâ', II. Bd.), 265: المیل الی زخارف المتأخرین أطلق عنان القلم الی هذا: الاستنطاد، وقد تعین ان نشرع فی تکمیل ما سبقوا الیه ان هم ولاة هذا الشأن والسابقون الی حلبة هذا الميدان ثم بعد ذلك نذكر ما زخره المتأخرون بعدهم من بدیع الغریب فی کل نوع.

Werken zeitgenössischer Dichter und Schöngeister. Vom V. Jhd. an arbeiten die Literaten der folgenden Zeitalter eifrig an der Fortführung des Werkes von al-Ta'âlibî, wenn sie sich auch nicht, wie ihr Vorbild, in der würzigen Atmosphäre von Hamdâniden-Fürsten bewegen, und Herrscher wie Sejf al-daula und Dichter wie al-Mutanabbî in den Mittelpunkt ihres literarischen Kreises stellen können. Das *Dumjat al-kaṣr wa-ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr* von al-Bâcharzî (st. 467) ist die erste Probe, al-Ta'âlibî's Werk weiterzuführen; ein würdiges Seitenstück findet es an des ʿImâd al-dîn al-Iṣfahânî (st. 597) *Charîdat al-kaṣr wa-ġarîdat al-ʿaṣr*. Man ersieht schon aus den Titeln dieser, so wie der gleichen Werke aus den späteren Jahrhunderten, dass sie alle- sammt demselben Zwecke dienen und dass ihrer Abfas- sung dieselbe Absicht zugrunde liegt. Ganz unzweideutig äussert diese Absicht noch ein Autor des XI. Jahrhun- derts, Ṣadr al-dîn al-Madanî, in seiner Anthologie: *Sulâfat al-ʿaṣr fî maḥâsin aʿjân al-ʿaṣr*. Die Berechtigung seines Bestrebens, den Dichtern seiner eigenen Zeit einen Ehren- platz neben den alten Dichtern zu erobern, will er den Lesern durch einige naive Vergleiche nahe führen. «Vie- les», so meint er, «was später kommt, ist dem Vorher- gehenden an Werth überlegen, der Regen dem Donner, die Erfüllung dem Versprechen; auch in der Zahlenreihe gehen die minderwerthigen den hohen Zahlen voraus (wenn man sie nämlich von rechts nach links betrachtet). So können auch die Leistungen der Spätgeborenen höher stehen als die der Altvordern. Was wir alt nennen, war einst neu, und was uns jetzt neu ist, wird in später Zu- kunft zu den Alten gehören» ¹⁾.

1) S. n°. II der „Anmerkungen“ zu dieser Abhandlung.

VI.

Es konnte bei der Betrachtung der oben angeführten Proben nicht entgehen, dass mit der seit dem III. Jhd. immer mehr zur Geltung gelangenden Vindication der neueren Dichterschulen nicht selten die Polemik gegen jene verbunden wird, welche in diesen Fragen, auch in modernen Zeiten, den Anschauungen der alten philologischen Kritiker treu blieben. Die Urtheile des Ibn Rašîk und Ibn al-Aṭîr sind eben nicht zur herrschenden Ansicht der gesamten gelehrten Gesellschaft des muhammedanischen, und speciell des arabischen Orients geworden. Es hat immerfort Reactionäre gegeben und noch heutigen Tages hat man im Verkehr mit orientalischen Gelehrten und Schönggeistern Gelegenheit, die Erfahrung zu machen, mit welcher Entrüstung der Versuch zurückgewiesen würde, z. B. nur die Dichter der mittleren Zeit der poetischen Literatur in einem Athemzuge mit den Mu'allakât-Dichtern zu nennen.

Mit welcher Zähigkeit in weiten Kreisen die Vorurtheile haften blieben, welche schon Ibn Kutejba zu bekämpfen versucht hatte, darüber kann uns z. B. die Mittheilung des Ibn Chaldûn (st. 808) belehren ¹⁾, dass « eine grosse Anzahl von Lehrern der schönen Wissenschaften, mit denen er verkehrte, die Dichtungen des Mutanabbî und des Abûl-'Alâ' al-Ma'arrî nicht als in die Kategorie des *šî'r* gehörig anerkennen, weil diese beiden Dichter *nicht in den Wegen der alten Araber wandeln* ». (لأنهما لم يجريا على). (أساليب العرب فيه). Und in der That erfahren wir aus derselben Zeit, dass ein Kritiker an dem Dîwân des Šafî al-

1) Not. et Extr., XVIII, 335.

dîn al-Hillî (st. 750) ernstlich den Fehler aussetzt, dass der Dichter die Anwendung fremdartiger, obsoleter Wörter vermeidet. Dies entsprach dem Kunstgeschmack der gewöhnlichen Kritiker nicht. Hatte ja selbst Abû Temmâm seine Gedichte gern mit gesuchten Ausdrücken aufgeputzt ¹⁾. Die Anwendung derselben galt als Attribut der *Faṣâḥa* ²⁾. Als der Philosoph Ibn Sînâ sich zuerst in der Poesie versuchte und dabei eine Probe seiner sprachlichen Befähigung liefern wollte, schien es ihm am zweckmässigsten, seine Erstlings-Kaṣîden mit solchen fremdartigen Wörtern reichlich auszustatten ³⁾. Zur grösseren Bequemlichkeit fasste im VI. Jhd. die «fremdartigen Wörter» *Ḍijâ al-dîn al-Kûṣî* (st. 599) in einem lexicalischen Lehrgedicht zusammen, das der Verfasser selbst mit einem Commentar begleitete ⁴⁾, worin ihm im IV. Jhd. Abû Bekr b. Muḥammed al-Anbârî (st. 328) vorangegangen war ⁵⁾. Vergebens kämpften gegen die Vorliebe für solche Wörter und ihre Anwendung — man brandmarkte dieselbe als *تقعر* ⁶⁾ — Kritiker vom Schlage des Ibn al-Aṭîr ⁷⁾.

1) Al-Âmidî, *Muwâzana*, 175, 17: *كان مولعاً بغرائب الألفاظ*.

2) Ibn Abî Uṣejbi'a, I, 283, 24.

3) Ibid., II, 7, 20.

4) اللؤلؤ المكنونة والبيتيمة المصونة في الاسماء المنكرة bei al-Kutubî, *Fawât al-wafajât* (Bûlâk, 1299), I, 188, wo das Gedicht im ganzen Umfang mitgeteilt ist.

5) Hschr. LH.; Anfang des Gedichtes:

يا مدعى علم الغريب والقريض والمثل

عجل جوانى ما القريح والشقيج والزلل

Hinter jedem Worte folgt die Erklärung desselben.

6) Al-Dabbî, ed. Codera-Ribera (*Bibl. Arabo-Hisp.*, III, Madrid, 1885), 515, 18: *ويقول الشعر على جهة* (so ist wohl das *تقعر* der Edition zu verbessern) *التقعر*.

7) Al-Matal al-sâ'ir, 99—106, macht allerdings eine Ausnahme für wohlklingende Wörter.

Es ist für das Verständniss jener Liebhaberei nicht wenig lehrreich, das Epigramm zu lesen, in welchem al-Hillî unter spöttischer Anführung einer Anzahl solcher seltsamen Wörter die Zumuthung des Kritikers zurückweist und demselben zu verstehen giebt, dass die Zeit dieser Absonderlichkeiten vorüber sei, dass der Dichter der Gegenwart ein Publicum voraussetze, das für das *kifâ nabkî*¹⁾ der alten Wüstenbarden keinen Sinn mehr habe und die Wortungeheuer, vor denen die Hörer zurückschrecken (لغة تنفر)

(المسامع منها حين تُروى وتشمئز النفوس) gar nicht mehr verstehe. Es gebe nun «neue Herzen, die man mit dem Magnet zarter Worte an sich ziehen müsse».

أما هذه القلوب جديد* ولذيذ الألفاظ مغناطيس²⁾

Die Fortdauer der Anschauungen, über welche Ibn Chaldûn klagt und welche Şafî al-dîn verspottet, ist zunächst die Ursache davon, dass noch bis in die neueste Zeit nach Form und Inhalt die geschmackloseste Nachahmung der Dichtkunst der alten Araber fortvegetirt. «Alles beruht» — wie Kremer gelegentlich der Charakteristik der Dichtungen des Nâşif al-Jâzigî sagt —³⁾ «auf eitlem Prunk mit seltenen und oft unverständlichen Wörtern, Wortspielen, die sich auf längst vergessene Ereignisse des arabischen Alterthums beziehen». Wenn der berühmte arabische Sprachvirtuose der Neuzeit, Ahmed Fâris al-Sidjâk, seinem Mäcen, dem Bey von Tunis, ein Lobgedicht widmet, so sendet er zunächst 21 Doppelzeilen voraus, in welchen er seinen Sehnsuchtsschmerz um Su'âd schil-

1) Diesen Kaşîden-Anfang travestirt Abû-l-Husejn al-Ğazzâr, der ein Gedicht mit den Worten beginnt: قفا نبك من ذكرى قميم وسرول الخ, citirt bei al-Nawâgî, Halbat al-kumejt (Kairo, 1299), 332.

2) Keşkül (Bûlâk, 1288), 8.

3) ZDMG., XXV, 244.

dert, ihre Reize beschreibt und sich über die «Zurechtweiser» beklagt, die ihn seiner Liebe wegen tadeln. Erst dann kann er, ganz unvermittelt, zu dem Ruhme des Beys übergehen ¹⁾, ganz ebenso wie, zwölf Jahrhunderte früher, Ka'b b. Zuhejr sein Lobgedicht an den Propheten mit der Klage über die Abreise seiner in ihren Gefühlen unbeständigen Geliebten Su'âd eingeleitet hatte ²⁾, oder, zwei Jahrhunderte nach Ka'b, Ibn al-Bawwâb sein Lobgedicht an den Chalifen damit anhebt, dass er der fortziehenden Geliebten (al-za'in) Thränen widmet ³⁾, und im XIII. Jhd. al-Buṣîrî sein von den Muhammedanern als heilig und wunderthätig erachtetes Gedicht mit der Schilderung seiner unglücklichen Liebe beginnt.

Es lohnte sich kaum der Mühe, ob nun aus sprachlichem oder ästhetischem Interesse, einen Blick auf die endlos fortwuchernde Kaşîden-Poesie der allerneuesten Zeit zu werfen. Wer einen Begriff von dem poetischen Charakter derselben gewinnen will, dem genügt es beispielsweise, die leicht zugänglichen Kaşîden anzusehen, mit welchen uns bei verschiedenen Orientalisten-Congressen die zu denselben erscheinenden Şejchs aufzuwarten pflegen. Da vergiesst der aus Kairo aufbrechende Delegirte Thränen des Schmerzes an den verödeten Wohnungsspuren und zieht auf schnelfüssigen Kamelen durch gefahrvolle Wüsten, bis dass er in Wien oder Stockholm anlangt, um den Ruhm der dort thronenden Fürsten zu besingen. Dabei werden die aus Ġarîb-Büchern zusammengelesenen fremdartigen Ausdrücke

1) ZDMG., V, 249—257.

2) Im selben Stile hat im X. Jhd. der Lehrer des Şihâb al-dîn al-Chafâğî, Şems al-dîn al-Hilâlî, 29 Kaşîden zum Lobe des Propheten gedichtet; dieselben sind vereinigt im Dîwân: سجع حمام فى مدح خير الانام (Stambul, Ġawâ'ib, 1298).

3) Ag., XX, 54, unten; vgl. auf der folgenden Seite, 55, die Kaşîda desselben Dichters an Abû Dulaf u. a. m.

verbraucht, zu deren Verständniss, eingestandenermaassen, auch die in der Luga sattelfestesten Eingeborenen nur nach angestrengtem Studium vordringen können.

Es ist nur zu billigen, dass ein jüngerer ägyptischer Gelehrter die Geschmacklosigkeit dieser Producte moderner Poesie seinen Landsleuten an der *Ḳaṣīda* einer Koryphäe dieser Kunst, des wohlbekannten *Šejch Ḥamza Fathallâh*, mit berechtigter Ironie demonstriert hat ¹⁾.

1) *Muḥammed Emin Fikrî, Iršād al-alibbâ' (Kairo, 1892), 659—662.*

ANMERKUNGEN.

I.

(Zu S. 155)

Aus *Kitāb al-ḥajwān* von *al-Gāhiz* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F. n°. 151, fol. 82^b; = L H., fol. 146^a).

ولو كان الأمر فيها مفوضا الى تقدير الرأى لكان ينبغي لغالب
ابن صمصمة أن يكون من المشهورين بالجدود دون هم وحائتم
فان زعمت¹) ان غالبا كان اسلاميا وكان حائتم في الجاهلية
والناس بمآثر العرب في الجاهلية أشد كلفا فقد صدقت وهذا
ايضا ينبئك أن الامور في هذا على خلاف تقدير الرأى وانما
تجرى في الباطن على نسف قائم وعلى نظم²) صحيح وعلى
تقدير مُحْكَم فقد تقدم في تعبيتهما وتسويتهما من لا يخفى عليه
خافية ولا يفوته شيء ولا يُعجزه ولا فإ بال أيام الاسلام ورجالها
لم يكن اكبر في النفوس وأجل في الصدور من رجال الجاهلية
مع قرب العهد وعظم خطر ما ملكوا وكثرة ما جادت أنفسهم
ومع الاسلام الذي شملهم وجعله الله تعالى أولى بهم من
ارحامهم ولو أن جميع مآثر الجاهلية وزنت بها وبما كانت في

1) Wien: زعموا. 2) W.: نظير, LH. نظر.

لجماعت اليسيرة¹) من حالات قريش في الاسلام لأرّبت عليها او
لكانت مثلها،

II.

(Zu S. 169.)

Aus der Einleitung zu *Sulâfat al-'aṣr* (Hschr. der Wiener Hofbibliothek, Mxt. n°. 131).

قَدْ لَمِنَ لَا يَرَى الْمُعَاصِرَ شَيْئًا * وَيَرَى لِلْأَوَائِلِ التَّقْدِيمَ
أَنَّ ذَاكَ الْقَدِيمَ كَانَ حَدِيثًا * وَسَيَبْقَى هَذَا الْحَدِيثُ قَدِيمًا
عَلَى أَنْ تَأْخُرَ الزَّمَانُ، لَا يُنَافِي التَّقَدُّمُ فِي الْإِحْسَانِ، فَقَدْ
يَتَأَخَّرُ الْهَاطِلُ عَلَى الرَّعْدِ، وَالنَّائِلُ عَلَى الْوَعْدِ، وَمَرَاتِبُ
الْأَعْدَادِ، تَتَرَقَّى بِتَأْخِيرِ رَقْمِهَا وَتَزْدَادُ، وَتَأْخُرُ عَصْرُنَا فَاسْتَزَادَ مِنَ
الْعُلْيَا كَمَا زَادَ بِالتَّأْخِيرِ مَا يَرْقُمُ الْهِنْدُ،

1) Codd. اليسير.

UEBER DEN AUSDRUCK «SAKÎNA».

I.

Zu den religiösen Wörtern, welche Muhammed aus dem Judenthum in den Wortschatz seiner Religion übernommen hat, gehört auch das Wort *Šekhîná*¹⁾. Muhammed verwendet für diese Entlehnung die völlig arabische, nichts Fremdartiges verrathende Wortform *Sakîna*²⁾. Das Wort kommt im Korân, wie wir gleich sehen werden, nur in medînischen Sûren vor; der damit verbundene Begriff gehört somit der spätern Periode der korânischen Offenbarung an.

Die Thatsache, dass *Sakîna* ein Lehnwort ist, wird nicht in Frage gestellt dadurch, dass man dasselbe in der als vorislâmische erdichteten Ansprache des heidnischen Dich-

1) Abr. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? (1833), 54 ff. Weil, Muhammad, 141. Ewald, Gesch. des Volkes Israel², II, 310. — Ueber den Begriff der *Šekhîná* im Judenthum (durch äussere Zeichen sich bekundende Gegenwart Gottes) s. Weber, System der altsynagogalen palästinsischen Theologie (Leipzig, 1880), 179—184. Leopold Löw, Gesammelte Schriften, I (Szegedin, 1889), 182. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel u. Talmud, II. Abth., 1080—1082.

2) Vereinzelt wird auch die Form سَكِينَة überliefert bei Abû Zejd, Nawâdir, 86, 16, schwerlich سَكِينَة, wie ZDMG., XII, 74, 6, denn in diesem Falle wäre im *dabt* nicht nur die Tašdîdirung des Kâf, sondern auch die abweichende Vocalisation des Sîn besonders hervorgehoben.

ters al-Nâbiga an den Ġafniden ‘Amr b. al-Ĥârit gebrauchen lässt¹⁾); solche sprachliche Anachronismen werden Kennern dieser Literatur nicht auffallend sein. Die Chutba des Nâbiga gehört eben in die oben 60 ff., besprochene Kategorie von altarabischen Reden²⁾).

Muhammed selbst scheint bei dem Gebrauch des Wortes *Sakîna* nicht gründlichen und zutreffenden Informationen zu folgen; er hat es, wie manches andere, nur flüchtig aufgerafft und hat ganz unklare, mit einander nicht übereinstimmende Vorstellungen damit verbunden. Erst im spätern Ĥadîṭ, dessen Erfinder sich vielfach von ganz speciellen jüdischen Belehrungen beeinflussen liessen, kehren die Vorstellungen von der *Sakîna* zu ihrem Urquell zurück.

Was sich Muhammed unter jenem Worte dachte, stimmt nicht im Entferntesten mit dem begrifflichen Inhalt der jüdischen Šekhînâ überein. Auch die ganz und gar *arabische Wortform*, in die der jüdische Ausdruck umgeprägt werden konnte, hat erheblich dazu beigetragen, bereits in früher Zeit das Bewusstsein vom fremden Ursprung dieses Lehnwortes zu verdrängen und dasselbe, gleichsam in volksetymologischer Weise, als Derivat der *arabischen* Wurzel سَكَنَ zu fühlen und mit dem korânischen سَكَنَ (körperliche und seelische Ruhe) begrifflich zu identificiren³⁾. So ist denn auch in der traditionellen Wissenschaft der Muhammedaner die Kenntniss des wirklichen Ursprunges dieses Wortes niemals aufgedämmert. Es erging demselben wie dem Worte ‘*Éden*, welches schon von Muhammed wie ein urarabi-

1) Ag., XIV, 3, 22. Ahlwardt, Diwans, 177, 5.

2) Ueberdies ist auch die Ueberlieferung der Philologen in Bezug auf die Personen des Redners und des Angeredeten schwankend; s. Dîwân al-Ĥutej’a, 232 (zu 90, 3).

3) Vgl. Sprenger, ZDMG., XXIX, 656.

sches Wort (عَدْنٌ) behandelt wird, demzufolge bereits in der ältesten Exegese den «ewigen Aufenthalt» bezeichnet und auch im Sprachgebrauche als Originalwort angesehen wird¹⁾. Wie 'Adn, so hat auch das Wort *Sakîna* in den Fremdwörterlisten niemals eine Stelle gefunden.

Hinsichtlich der richtigen Bedeutung von *Sakîna* sind schon in alter Zeit, sowohl in der Anwendung als auch in der Erklärung des Wortes, verschiedene Auffassungen zu Tage getreten. Darum liesse sich eine völlig *einheitliche* Bestimmung dessen, was die Muhammedaner darunter verstehen, nicht bieten. Die folgende Erörterung hat nur *den* Zweck, das Material für die Erkenntniss der mannigfachen Wandlungen der Bedeutung des Wortes, sowie der verschiedenartigen Einflüsse, welche auf die Ausgestaltung des begrifflichen Inhaltes denselbe einwirkten, an die Hand zu geben²⁾.

Zunächst der Gebrauch des Wortes im Korân³⁾:

- (a) *Sûre* 2, 249 (als sich die Israeliten der Anerkennung des Tâlût als König widersetzten): «da sprach zu ihnen ihr Prophet: Der Beweis seiner Herrschaft ist, dass er euch die Lade bringt; in derselben ist *Sakîna* von euerem Gotte und ein Ueberrest davon, was die Familie des Moses und die Familie des Aron hinterlassen; Engel werden sie tragen» u. s. w.
- b) *Sûre* 9, 26 (mit Bezug auf die Hunejn-Schlacht, als die Anhän-

1) Mit Suffix: جَنَّاتٍ تَفْرُزُ بَعْدْنِهَا, Ag., IV, 161, 15; in einem alten Gebete: اللَّهُمَّ افسحْ لَهُ فِي عَدْنِكَ, al-Mawâhib al-ladunijja (Bâlak, 1292),

VI, 403; al-Zurkânî führt dazu die Variante an: بَعْدُكَ .

2) Die Anwendung des Wortes in der Terminologie der muhammedanischen Mystik lassen wir hier unberücksichtigt.

3) [Jetzt ist hier auch auf H. Grimme's Mohammed II. (Münster, 1895), 53, zu verweisen].

ger Muhammed's anfangs in Nachtheile waren): «da sandte Gott seine *Sakina* hinab auf seinen Gesandten und die Rechtgläubigen, und er sandte Schaaren hinab, die ihr nicht sahet, und er strafte jene, welche ungläubig waren».

- (c) *Ibid.*, v. 40: «Als sie in der Höhle waren und als er (Muhammed) zu seinem Genossen sagte: 'Sei nicht traurig, fürwahr! Gott ist mit uns', da sandte Gott seine *Sakina* auf ihn hinab und stärkte ihn mit Schaaren, die ihr nicht sehet».
- (d) *Sûre* 48, 4: «Er ist es, der die *Sakina* in die Herzen der Gläubigen hinabgesandt (gesenkt) hat, damit sie zu ihrem Glauben an Glauben zunehmen (damit ihr Glaube immer wachse)».
- (e) *Ibid.*, v. 18: «Gott hat Gefallen gefunden an den Rechtgläubigen, als sie dir unter dem Baume huldigten; er wusste, was in ihren Herzen ist, und sandte die *Sakina* auf sie hinab und vergalt ihnen mit nahendem Siege».
- (f) *Ibid.*, v. 26: «Als die Ungläubigen den Dünkel, den Dünkel des Heidenthums, in ihr Herz setzten, da sandte Gott auf seinen Propheten und die Rechtgläubigen seine *Sakina* hinab und nöthigte sie zum Worte der Gottesfurcht».

An diesen *Korân*-stellen kann das Wort *Sakina* nicht immer auf einen und denselben Begriff bezogen werden. Die muhammedanischen Erklärer, sowohl Theologen wie Philologen, wollen darin den Begriff der Seelenruhe ¹⁾ und Sicherheit (ثبات, أمان, طمأنينة) ausgedrückt finden. Aber wenn diese Erklärung für 48, 4. 18, einen erträglichen Sinn giebt, so gilt dies weniger von den Stellen, wo von dem Hinabsenden «seiner *Sakina*» gesprochen wird. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass damit ein subjectiver Seelenzustand des Menschen gemeint sei; vielmehr muss man dabei an etwas von Gott ausgehendes Reales denken ²⁾. Mit

1) Ausdrücklich wird die körperliche Ruhe ausgeschlossen: يعنى السكون

الذى هو الوقار لا الذى هو ضد الحركة, Abû Bekr al-Sigistânî, Nuzhat al-kulûb fî tafsîr garîb al-ḡur'ân (Marginalausg. zu Mahâ'imî's Tafsîr, Bûlâk, 1295), I, 339.

2) Diese exegetische Schwierigkeit beseitigen einige dadurch, dass sie in

Nothwendigkeit folgt diese Annahme für 2, 249, obwohl die gewöhnliche Exegese bestrebt ist, auch hier die allgemeine Erklärung gelten zu lassen ¹⁾. Die *Sakîna* befindet sich nach den Worten dieses Verses in der durch Saul gebrachten Lade, in derselben Weise, wie sich die Reliquien des Moses und Aron ²⁾ darin befinden. Und in der That hat schon die älteste Korân-Exegese die Anwendung des Wortes *Sakîna* in diesem Vers als Ausnahme von jener allgemeinen Erklärung bezeichnet. «Jedes *Sakîna*» sagt Ibn 'Abbâs, «bedeutet im Korân *Ruhe*, ausser in der Kuh-Sûre» ³⁾. Das Naheliegendste ist wohl, vorauszusetzen, dass Muhammed, der keinen *bestimmten* Begriff mit dem unverstandenen Fremdworte verband, dasselbe hier, in der unangemessenen Weise, wie ungebildete Menschen aller Zeiten mit nicht gehörig erfassten Fremdwörtern an unpassender Stelle zu prunken pflegen ⁴⁾, zur emphatischen Bezeichnung der Gesetztafeln, oder des Taurât, welche den Inhalt des Tâbût bildeten, benutzte ⁵⁾.

Wir werden weiter unten sehen, aus wie verschiedenen

solchen Fällen für *Sakîna* die Bedeutungen *Hilfe*, *Barmherzigkeit* feststellen (رَحْمَةً, نصر), LA., s. v., XVII, 76. (الرَّحْمَةُ, al-Azrakî, 38, 2).

1) In dem anonymen Buche اساطير الاولين (Hschr. LH.) — Prophetenlegenden nach alten Traditionen — wird bei Sûre 2, 249, folgende Aufforderung des Volkes vorausgesetzt: يا نبي الله أرنا فيه آية لتسكن (حديث شميل النبي: Abschnitt: قلوبنا).

2) Darüber hat die Legende die speciellsten Angaben, Ibn Ijâs, Badâ'i' al-zuhûr fî waqâ'i' al-duhûr (Kairo, 1310), 146.

3) Bei Geiger, l. c., 55.

4) Vgl. speciell für den Korân: Nöldeke, Orientalische Skizzen, 41.

5) Hr. Professor Clermont Ganneau machte mich darauf aufmerksam, dass zur Zeit der Reise des Nâsir Chosrau (437—444 d. H.) ein Thor Jerusalems *bâb al-sakîna* genannt wurde; es ging die Legende, dass sich in der Nähe desselben das im Korân erwähnte تابوت سكىنة befinde (Sefernâme, ed. Schefer, 28; Uebers., 87).

Anknüpfungspunkten und Erinnerungen die muhammedanischen Erklärer dem ihnen räthselhaften Worte beikommen wollten; nur 'Amr b. 'Ubejd besass die Resignation, zu bekennen, dass man nicht wissen könne, was darunter zu verstehen sei ¹⁾. Ganz vereinzelt erscheint auch innerhalb dieses Wirrsals von abenteuerlichen Deutungsversuchen die Erklärung des in jüdischen Dingen bewanderten Wabb b. Munabbih, dessen Kenntniss von der Identität der *Sakîna* mit der *Šekhîna* sich in seiner Deutung des Ausdruckes bekundet: «*Sakîna* sei ein von Gott[ausgehender Geist ²⁾], welcher, so oft sich in einer Sache widerstrebende Meinungen kundgäben, klare Kenntniss mittheilte» ³⁾.

Die Deutung der *Sakîna* als innerer Seelenzustand ⁴⁾ hat sich im Bewusstsein der ältesten Generation des Islâm bald so stark festgesetzt, dass sie den Kreis der Anwendung des Wortes in den ältesten nachkorânischen Documenten des Islâm fast ausschliesslich bestimmt. Dies wird uns am besten anschaulich, wenn wir in Betracht ziehen, was in Ḥadîth-Stellen dem Begriff der *Sakîna* als *Gegensatz* gegenübergestellt wird.

In der Darstellung des Gegensatzes zwischen den wüstenbewohnenden Beduinen und den rinderzüchtenden Landan-

1) *Maʿātiḥ al-ğayb*, II, 488: ان السكينة التي كانت في التابوت شيء لا يعلم.

2) Ueber die Gleichsetzung der *Šekhîna* mit dem Heiligen Geist s. unten S. 196.

3) Bei al-Bağawī, *Maʿālim al-tanzīl* (Hschr. LH.), I, fol. 120a: وعن وهب ابن منبه قال في روح من الله تتكلم اذا اختلفوا في شيء يخبرهم ببيان ما يريدون.

4) Im modernen Arabisch drückt das Wort zuweilen den Begriff *Gemüth* aus; so hört man z. B. zur Bezeichnung, dass jemand ein gutes Gemüth habe, gemüthlich sei: سكينة واطئة.

sässigen heisst es: «*Hochmuth und Hoffart* ist bei den Leuten (Besitzern) der Pferde und Kamele, den Schreiern, den Zeltbewohnern; aber die *Sakîna* ist bei den Besitzern der Rinder» ¹⁾.

Eine andere Gelegenheit, dem Begriffe der *Sakîna* durch die Kenntniss des Gegensatzes näher zu kommen, bietet folgende Belehrung: «Wenn man zum Gebete ruft, so gehet zu demselben nicht *in Eile*, sondern gehet zu ihm, während die *Sakîna* auf euch ist» ²⁾. Was ihr noch erreicht, das betet mit; was ihr versäumet, das holet nach» ³⁾. Auch im Texte des Mâlik lesen einige statt des *textus receptus* (وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ) so: وَالسَّكِينَةُ: mit cohortativem Sinne; diese Deutung hat an der Parallelstelle des Buchârî die Lesart: وَبِالسَّكِينَةِ, «euch obliegt die *Sakîna*» ⁴⁾, hervorge-rufen. Hier ist also *Sakîna*, im Gegensatz zur Hast und Uebereilung, so viel wie Gelassenheit, Ruhe.

Noch klarer tritt dies in folgender Ḥadîṭ-Mittheilung ⁵⁾ hervor: ابن عباس، أَنَّهُ دَفَعَ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى يَوْمَ عَرَفَةَ: فسمع النبي صلى ورائه زَجْرًا شديدًا وضربًا ⁶⁾ للابل فأشار بسوطه اليهم وقال ايها الناس عليكم بالسكينة ⁷⁾ فان البر ليس

1) Al-Muwatta', IV, 197. B. Bad' al-chalk, n°. 14. Muslim, I, 137 f. Vgl. al-Damîrî, s. v. غنم, II, 221.

2) Zusatz in einer Version: والوقار, „und die Würde“.

3) Muw., I, 126; vgl. Muslim, II, 136.

4) B. Adân, n°. 21. 23.

5) B. Ḥagg, n°. 95.

6) In der Version der Karîma aus Merw (einer gelehrten Buchârî-Ueberliefererin, Muh. Stud., II, 406) ist hier noch das Wort وَصَوْتًا hinzugefügt. Schon al-Kastallânî (III, 231) urtheilt ganz richtig, dass dies Wort ursprünglich eine Variante zu وَضْرًا war, welche aus der Glosse in den Text hineingerathen ist.

7) Bei Zurk., zu Muw., II, 237: عَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ بِالْإِيجَافِ.

[أَوْضَعُوا^١] أَسْرَعُوا^٢]. «Ibn 'Abbâs erzählt, dass er (bei Gelegenheit der Wallfahrt) in Gesellschaft des Propheten vom 'Arafa-Berg hinabstieg; da hörte der Prophet hinter sich grossen Lärm und wie man die Kamele schlug (um sie zu rascherem Lauf anzutreiben); darauf winkte er mit seiner Gerte und sprach: O, ihr Menschen! ihr müsst *Sakîna*^٣) haben euch ruhig und würdevoll verhalten), denn das gute Werk verträgt sich nicht mit *Ungestüm*».

Einen andern Gegensatz zeigt uns folgende Erzählung, welche die vor dem Propheten erscheinende Temîmitin Kejla von dem Schrecken macht, den sie bei der Annäherung an den Gottesgesandten empfand. Sie stand bebend hinter Muhammed. Als man diesen darauf aufmerksam machte, sprach er: «يا مسكينة، عليك السكينة»، «o, arme Frau, die *Sakîna* möge auf (mit) dir sein», d. h. sei unerschrocken, fasse Muth! «Kaum hatte der Prophet diese Worte gesprochen», so schliesst die Frau ihren Bericht, «da entfernte Gott allen Schrecken, den ich früher empfunden hatte, aus meinem Herzen»^٤).

Nicht völlig klar ist der Sinn des Wortes in folgender Antithese: ^٥السكينة مَغْنَمٌ وَتَرْكُهَا مَغْرَمٌ, «die *Sakîna* ist Gewinn, ihr Unterlassen ist Verschuldung^٥). Die traditio-

1) Ueber ايصاع s. Ġamhara, 5, 14.

2) In demselben Sinne: وَأَلْقَيْتُ عَلَيْنَا السَّكِينَةَ, „wir beruhigten uns, hörten auf, den Propheten zu drängen“. Usd al-ġāba, I, 216, 11.

3) 'Ikd, I, 138, oben.

4) Nihāja, II, 172, 4 v. u. LA., XVII, 76, 8.

5) Die beiden alliterirenden Wörter werden in solchen Antithesen häufig einander gegenübergestellt: لَا تَزَلْ أَمْنِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ تَرَ الْأَمَانَةَ مَغْنَمًا وَالْحَمْدُ مَغْنَمٌ. Hadîf, bei al-Mas'ûdî, Murûğ, IV, 165. وَمَا لَمْ تَرَ الْأَمَانَةَ مَغْنَمًا. Mejd., I, 190. قَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ أَيَّاكَ وَالتَّجَارَةَ فِي

nelle Erklärung giebt dem Worte *Sakîna* in diesem Ausspruche die Bedeutung رَحْمَةً, «Barmherzigkeit». Werkthätige Barmherzigkeit bringt Gewinn und wird reichlich ersetzt (Prov., 19, 17. Sûre 73, 20); wer sie unterlässt, hat damit nichts erspart, denn er bleibt hinsichtlich des Opfers, das er bringen muss, ein Schuldner, so lange er der Pflicht nicht genügt hat.

Aus den oben angeführten Antithesen konnten wir ersehen, dass *Sakîna* den Gegensatz bildet einerseits zum stolzen, hoffärtigen, herausfordernden Benehmen (also so viel ist wie Bescheidenheit), andererseits zur unruhigen Eile und ungestümen Hast (daher: Gelassenheit), endlich zur angstvollen Schüchternheit (somit: Unerschrockenheit) und vielleicht auch zur Lieblosigkeit (also: Barmherzigkeit).

Im Allgemeinen bezeichnet der Ausdruck: ruhiges, sicheres, würdevolles, mildes, auch gerechtes Benehmen. Unter den von muhammedanischen Apologeten auf das Erscheinen Muhammeds und des Islâm gedeuteten (oder diesem Zwecke angepassten, zuweilen auch frei erdichteten) Bibelstellen¹⁾ findet sich eine aus Jesaja citirte Prophetie, in welcher in Gestalt freier Ausschmückung einiger wirklichen Schriftworte ein Bild von Muhammed gezeichnet sein soll. Darin heisst es unter Anderem: «Ich stärke ihn mit allem Schönen und verleihe ihm alle edeln Eigenschaften; ich mache die *Sakîna* zu seiner Hülle und die Gerechtigkeit zu seinem

الابل فأنها غنم وغرم واحب التجارة التي ما كان بين غنمها
ولا يعد غنما ما ساق, Muhâd. ud. I, 288. وغرمها حجاز من السلامة
غنما ولا يعد غرمًا ما ساق غنما, Ibn Maskawejhi, cod. Warner
640, p. 95, unten.

1) [Ueber die Literatur s. jetzt Brockelmann, ZATW., 1895, 138 ff., und den Aufsatz in Revue des Études juives, XXX, 1 ff.]

Unterkleide» ¹⁾ (Umschreibung von Jes., 11, 5). Auch hier entspricht *Sakîna*, im Parallelismus mit *birr*, einer inneren Charaktereigenthümlichkeit — im Sinne des hebräischen Textes, der *emûnâ* —, mit welcher der Prophet bekleidet ²⁾ ist.

Das Wort wurde auf diese Weise seinem ursprünglichen religiösen Begriffskreise völlig entrückt und seine profane Anwendung in der arabischen Literatur aller Zeiten ³⁾ gangbar. Es wird sehr häufig mit *wakâr* (Würde) ⁴⁾ zusammengestellt (diese Zusammenstellung selbst entspricht vielleicht gleichfalls der ursprünglichen religiösen Anwendung) ⁵⁾, um ehrwürdige, achtbare Personen zu charakterisiren, ohne dabei an die Mitwirkung höherer Mächte zu denken. Ge-

1) Al-Ta'labî, 'Arâ'is al-magâlis (Kairo, 1297), 318. Ibn Ġauzî, bei Brockelmann, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, III, 41, 6.

2) In einem Spruch, in welchem Muhammed seine hervorragenden Charaktereigenthümlichkeiten selber rühmt, sagt er von sich: *والصبر رداى* (bei

Dam., s. v. *أَوْز*, I, 60, 9). Ueber solche Redensarten handelt weitläufig Fachr al-dîn al-Râzî, *Mafâtîh* zu Sûr. 74, 4 (VIII, 350); vgl. auch Barbier de Meynard, *Les colliers d'or de Zamakhshari*, 180.

3) Im Sendschreiben des Ibn Sînâ an den Şûfî Abû Sa'îd b. Abî-l-chejr: *وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة*, Ibn Abî Uşejb., II, 9, 24; in der Charakteristik einiger Gelehrten: *كثير السكينة والوقار*, *ibid.*, I, 245, 3 v. u.; *شيخ له هيئة ووقار وعنده سكينة*, *ibid.*, 261, 28.

4) Unmöglich ist es, *wakâr* als Unterthänigkeit, Demuth (*تواضع*) zu erklären, wie bei Dam., s. v. *غنم*, II, 221, ult.

5) *Wakâr* = כבוד, aram. אִיקְרָא; letzteres wird im jüd. Schriftthum mit *Sekkind* verbunden, Weber, a. a. O., 179. Dem כבוד ה', Jes., 66, 1, entspricht: *ووقار الله عليك*, Ibn Kut., bei Brockelmann, l. c., 52, 25; Ibn Zafar Chejr al-bisâr (Kairo, 1280), 15, 4. Es ist das gewöhnliche arab. Aequivalent für jenes hebr. Wort, z. B. Jepheth b. 'Alî, Psalmen, ed. Bargès, 8, 5; 21, 5; 24, 7: *ملك الوقار*. Hingegen ist der jüd. Begriff כבוד bei den Muhammedanern als *كرسى الكبرياء* übernommen worden, al-Azrakî, 15, 13; wir finden dafür auch: *كرسى الكرامة* in einer apokryphen Chutba des 'Alî, 'Ikḍ, II, 201, 9; vgl. im Korân z. B. 63, 117: *العرش الكريم*.

rîr rühmt in einem Trauergedicht seine verstorbene Frau mit diesem Attribute ¹⁾. Zur selben Zeit preist al-Kumejt, ohne dabei an eine Würde zu denken, die Gott verliehen, die Mitglieder der Prophetenfamilie, sie seien « Leute der Freigebigkeit zur Zeit der Noth, Leute der *Sakîna* in der Versammlung » ²⁾.

واهل السَّاحَةِ فِي الْمُطَبَّقاتِ واهل السَّكِينَةِ فِي الْحَفَلِ

Sakîna ist hier eine Charaktereigenschaft in demselben Sinne wie die Freigebigkeit; und in derselben Weise wird auch *wakâr* angewandt ³⁾.

Zu einem Gemeinplatze wird der *Sakîna*- (resp. *Wakâr*-) Ruhm im Munde der poetischen Ruhmredner der 'abbâsiden Chalifen. Der als Dichter nicht wenig überschätzte al-Buḥturî z. B. rühmt vom Chalifen al-Mu'tazz, dass der Imâm al-hudâ mit *sakîna wa-wakâr* geschmückt sei, und es ist nicht zu übersehen, dass diese Charaktereigenschaften des gepriesenen Fürsten im Parallelismus mit *ta'annî* (Gelassenheit) erscheinen ⁴⁾. — Abû Temmâm legt in einem an den Chalifen al-Mu'tasim gerichteten Gedichte Fürbitte für den Prinzen al-Wâṭik ein, dass ihn der Chalife zum Thronfolger ernenne:

لَيْسَ فِي الْأَفَاقِ سِيرةٌ رَافَةٌ وَيُسَوِّسُهَا بِسَكِينَةٍ وَوَقَارٍ

«damit er in allen Ländern die Milde bethätige und dieselben verwalte mit *Sakîna und Würde*» ⁵⁾. Bemerkenswerth ist das alliterirende Wortpaar: *سَكِينَةٍ وَسُكُونٍ* in einem Gedichte des Bawwâb an al-Ma'mûn:

1) Kâmil, 723, 5.

2) LA., s. v. طبق, XII, 81.

3) Z. B. im Lobgedicht des Ibn Kejs al-ruḳajjât an 'Abd al-Malik, Ag., IV, 158, 18.

4) Dîwân al-Buḥturî (Stambul, 1300), 248, 14.

5) Ibn Rašîk, 'Umda, ed. Tunis, 32, 5 = Dîwân, 138, 9.

Vs. 7: «Auf dir ist der Glanz der Majestät und der Glanz offenbarer Herrschaft».

Vs. 13: «Wie der Vollmond, so glänzt an ihm Ruhe und Würde» ¹⁾.

Jedoch kann es uns nicht entgehen, dass bei 'abbâsidi-schen Chalifen sich mit der *Sakîna* zuweilen der Begriff *heiliger Weihe* verbindet, woran jedenfalls der immer mehr hervortretende theokratische Charakter dieser Imâme mit-betheiligt ist, bei deren Attributen man, vielleicht unter dem Einfluss der persischen Karenô-Vorstellung (worauf wir weiter zurückkommen) — gerne die «*Sakîna Gottes*» erwähnt:

فيهم سكينه ربهم وكتابه وامامته²⁾ واسمه الخزون³⁾

Auch von weihevollen Orten wird dies Attribut gebraucht, um den Ehrfurcht einflössenden Charakter zu kennzeichnen, der z. B. einem Propheten- oder Heiligengrabe innewohnt, die heilige Scheu, die diese Stätten jedem einflössen, der sie betritt ⁴⁾.

Solche Anwendung des Wortes entspricht der fortschrei-tenden Bekanntschaft der Muhammedaner mit den Ideen jener Kreise, denen der *Sakîna*-Begriff ursprünglich ent-lehnt worden war.

II.

Wir kommen hier nochmals auf die bereits oben, S. 4 f. berührte Erscheinung zurück, dass ein im Islâm aus frem-

1) Ag., XX, 45, 8.

2) Mit den *beiden Imâmaten* ist die weltliche Herrschaft und die religiöse Würde gemeint.

3) Abû Temmâm, *Dîwân*, 293, penult. (in einem Lobgedicht an Wâtîk).

4) Z. B. gelegentlich der Beschreibung des vermeintlichen Josua-Grabes in al-Salt, ZDPV., II, 15, 29.

der Quelle in völlig unklarer und unbestimmter Form auftauchender Begriff in der weitem Folge seiner Entwicklung seinen Inhalt aus der Vermengung zweier Vorstellungskreise erhält. Die Vorstellung, die man sich vom *Rûh al-kudus* bildete, zeigte sich uns als Product des Ineinandergreifens des Ginnen-Glaubens des heidnischen Araberthums¹⁾ und jüdisch-christlicher Anschauungen vom Heiligen Geist.

Dieselbe Erfahrung machen wir auch in Bezug auf die *Sakîna*. Man ist noch im Stande, die in der Ausgestaltung dieses religiösen Begriffes zusammenwirkenden beiden inhaltlichen Elemente aus dem überlieferten Material klar herauszuerkennen und auseinanderzuhalten. Wir wollen dieselben gesondert in Betracht ziehen; zunächst die *jüdischen* Einflüsse.

Der Ausdruck des *Korân* ist zu unbestimmt und verschwommen, um aus demselben folgern zu können, in welcher Weise sich an der *Sakîna*-Vorstellung Muhammed's jüdische Einflüsse bethätigten. Dieser Umstand hat die im vorigen Abschnitt dargestellte Auslegung ermöglicht. Jedoch mit der fortschreitenden Ausbildung des *Hadît* und

1) Dafür möchten wir hier ergänzend noch eines Momentes erwähnen. Eine Uebertragung der arabischen Vorstellung von den Tönen der Ginnen (s. Excurs II zu dieser Abhandlung) auf den dem Muhammed sich offenbarenden Geist zeigt die Legende, nach welcher sich der Geist dem Propheten in Tönen

von Glöckchen kundgiebt: *أحياناً يأتيني في مثال صلصلة الجرس*, *Usd al-gâba*, I, 351, ult. Zu beachten ist dabei, dass noch in einem *Hadît* das Glöckchen mit dem *Šejtân* in Verbindung gebracht wird: *الجرس مزامير الشيطان*, *Muslim*, IV, 450. — Nach einer andern Ueherlieferung gab sich das Nahen des offenbarenden Geistes in Tönen kund, die dem Summen der Bienen glichen:

صلى كصلى النحل, bei *Dam.*, s. v. *نحل*, II, 403. Bei *al-Sujâtî*, *Itkân*, I, 54 (nach alten Quellen) hören die Himmelsbewohner (nicht der die Offenbarung empfangende Prophet) Töne wie Kettengerassel auf harten Kieselsteinen: *صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان*.

im Verhältniss seiner immer reichern Entfaltung erweitert sich auch seine Beeinflussung durch Elemente, die auf jüdische Informationen zurückzuführen sind. In der Entwicklung des *Hadîṭ* treten diese Einflüsse in viel klarerer und bestimmterer Weise hervor, als an den oberflächlichen und flüchtigen Entlehnungen des Propheten. Unter der Einwirkung solcher Belehrungen entfaltet sich bereits sehr früh eine Art muhammedanischer Agada, in deren Ausbildung die Wirksamkeit des Wāḥb b. Munabbih (st. ca. 113—116 H.) von der grössten Bedeutung ist, ohne dass jedoch die Fortentwicklung dieser Elemente des Islām mit derselben abgeschlossen wäre.

Durch diese Einflüsse ist auch manches in der ältern Periode dunkel Gebliebene allmählig aufgeklärt worden. Auch die *Sakîna*-Vorstellung gewinnt nun bestimmtere Umrisse. Das als völlig arabisch gangbare Wort, dessen jüdischer Ursprung aus dem Sprachbewusstsein geschwunden war, behält zwar seine frühere Anwendungsweise bei, aber daneben schliessen sich ihm immer bestimmter Vorstellungen an, welche der jüdischen *Šekhînâ* entsprechen. Die Anwesenheit der unsichtbaren Gottheit bekundet sich bei weihevollen Anlässen in Gestalt von Wolke und Feuer (Exod., 24, 16 ff.; 40, 34 ff. Num., 9, 15 ff. u. s. w.). Diese biblische Vorstellung, welche vielleicht auch dem Muhammed in seiner Rede über die den Rechtgläubigen zum Siege verhelfende *Sakîna* ganz unklar vorgeschwebt haben mag, hat später die muhammedanische Legende beeinflusst.

Nicht sicher möchten wir behaupten, dass die in der Legende begegnende Anschauung von der Wolke, als sichtbarem Zeichen der göttlichen Hilfe¹⁾, der Gruppe der

1) Ueber das Erscheinen der Wolke als Zeichen der Sündenvergebung s. *Homonyma inter nomina relativa*, ed. de Jong, XVII, 6.

Sakîna-Vorstellungen anzureihen sei. Von der Eroberung Mekka's wird berichtet¹⁾: وقد انشأ الله السحاب لنصرنا. Als die dem Propheten verbündeten, von den Kurejsiten bedrängten Banû Ka'b vom Chuzâ'a-Stamme sich an Muhammed um Beistand gegen ihre Bedränger wandten, liessen sie ihr Anliegen durch ihren Dichter 'Amr b. Sâlim vortragen. Der poetische Hilferuf machte grossen Eindruck auf den Propheten; er wurde zu Thränen gerührt. Bald erblickte man eine Wolke, die Gott erscheinen liess. «Bei dem, der mich als Propheten gesandt hat!» — sprach dabei Muhammed — «aus dieser Wolke ergiesst sich der Sieg der B. Ka'b»²⁾.

Deutlicher tritt uns jedoch der Einfluss der biblischen Sakîna-Vorstellung in jenen Legenden entgegen, in welchen man den von Gott begnadeten Menschen von einer ihn beschattenden Wolke umgeben sein lässt. Die Mönche Bahîra und Nestor erkennen den Propheten an diesem ihn auszeichnenden Attribut aus der Mitte der vielen Leute heraus, in deren Gesellschaft sie seiner zuerst ansichtig wurden: غمامة تظله من بين القوم³⁾. Anderswo wird die Wolke ausdrücklich als die auf den Frommen hinabgesandte *Sakîna* bezeichnet. In einem in verschiedenen, der Hauptsache nach übereinstimmenden, Versionen mitgetheilten Hadîth lässt man den Genossen al-Barâ' b. 'Âzib folgende Legende erzählen: Jemand recitirte (noch zu Lebzeiten des Propheten) die Sûrat al-kahf (dieselbe gehört wegen der in derselben vorkommenden Beschreibung von Paradies und Hölle, vv. 28—30, zu den beliebtesten Sûren des Korân und wird aus diesem Grunde vor Beginn des

1) Usd al-gâba, I, 165.

2) Ġamhara, 15, 1; vgl. Chron. Mekka, II, 49.

3) I. Hisâm, 115, 13. Tab., I, 1124, 7. Vgl. Dam., s. v. قلوب, II, 304, 15.

Freitags-Gottesdienstes vor der andächtigen Versammlung gerne recitirt)¹⁾; an seiner Seite stand sein Pferd, mit zwei Stricken an einen Pflock festgebunden. Plötzlich begann das Pferd unruhig zu werden. Zugleich erblickte man eine Wolke, die immer näher und näher kommend, den Korânleser einhüllte. Dieser begab sich des Morgens zum Propheten, um ihm die Erscheinung zu berichten. «Es ist die *Sakîna*», sagte der Prophet, «die wegen des Korân²⁾ hinabgestiegen ist»³⁾.

In einer verwandten Erzählung, in der der Ueberlieferer selbst die Erscheinung nicht als *Sakîna* bezeichnen lässt, wird sie von al-Buchârî als solche zu erkennen gegeben in der Ueberschrift: «*Ueber das Hinabsteigen der Sakîna und der Engel beim Lesen des Korân*». Einst recitirte der Genosse Usejd b. Hudejr — er selbst erzählt es hier — in stiller Nacht die Sûrat al-bakara; sein Pferd stand angebunden neben ihm. Plötzlich begann das Pferd, sich unruhig zu bewegen. So oft er die Recitation unterbrach, wurde auch das Pferd ruhig; es begann aber immer wieder, Unruhe zu zeigen, so oft er zu dem heiligen Text zurückkehrte. Sein kleiner Sohn Jahjâ stand in seiner Nähe. Da der Vater fürchtete, dass das unruhige Pferd den Knaben beschädigen könnte, so zog er diesen an sich Als es Morgen ward, erzählte er dem Propheten (die Erlebnisse dieser Nacht). Muhammed ermuthigte ihn, trotz seiner Befürchtung, dass das Pferd den Jahjâ beschädigen könnte, nur immer im Ko-

1) Lane, *Manners and Customs*^s, I, 105 (Chapt. VIII). Man beachte die mit diesem Brauch zusammenhängende Benennung „Koursi al-kahf“, d. i. „siège pour la lecture du Koran“, M. Herz, *Catalogue sommaire des monuments exposés dans le Musée de l'art arabe* (Kairo, 1895), 155.

2) Al-Tirmidî, II, 145: „mit dem Korân“; vgl. auch Dam., s. v. حصان, I, 293.

3) B. Manâkib, n°. 25. Faḍâ'il al-ḡur'ân, n°. 11. Einige Abweichungen: Tafsîr, n°. 258.

rânlesen fortzufahren. «Ich erhob mein Haupt gen Himmel und siehe! (da war) etwas wie eine Wolke, in welcher sich Dinge nach Art von leuchtenden Gegenständen befanden (مثل الظُّلَّة فيها امثال المصابيح). Der Prophet sagte mir: Dies sind die Engel, welche sich beim Hören deiner Stimme nähern u. s. w.» ¹⁾.

Hier haben wir nun wirkliche, fassbare Darstellungen davon, was man sich zur Zeit der Entstehung dieser Legenden unter der *Sakîna* vorgestellt hat. So oft uns der Ausdruck غشيته السكينة, «es bedeckte ihn die *Sakîna*», begegnet, wird darunter wohl die Wolke zu verstehen sein. Auch die *Sakîna* welche den Abraham an die richtige Stelle der zu erbauenden Ka'ba wies, war nach einer überlieferten Legende «eine mit Sprachfähigkeit begabte Wolke ²⁾.

Die spezifisch jüdische Beeinflussung der *Sakîna*-Vorstellungen wird in unzweifelhafter Weise aus der Thatsache ersichtlich, dass von dem Erscheinen und der Mitwirkung der *Šekhînâ* handelnde rabbinische Sprüche in das Ḥadîṭ eingedrungen sind. Unter denselben kann an erster Stelle der Spruch aus Pirḳê Âbhôth, 3, 7 ³⁾, erwähnt werden, wonach, «wenn Zehn zusammensitzen und sich mit der Tôrâ beschäftigen, die *Šekhînâ* sich zwischen ihnen hinablässt» (dazu Ps. 82, 1, als biblische Beziehung). Mit den durch die besonderen Verhältnisse des Islâm geforderten Aenderungen kann man diesen Spruch in folgendem, häufig angeführten Ḥadîṭ wiederfinden: ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم ⁴⁾ ألا نزلت عليهم

1) B. Faḍâ'il al-ḵur'ân, n°. 15; vgl. Usd al-gâba, I, 92.

2) Al-Azraḳî, 9, 2; 27, 11.

3) Hirschfeld, Beitr. zur Erkl. des Koran, 25, will einen Anklang an diesen rabbinischen Spruch auch in Sûre 58, 8, finden, wo jedoch nur im Allgemeinen von der Allgegenwart Gottes die Rede ist.

4) Varianten bei Tirm., II, 243, 14, und in den Fatâwî ḥadîṭijja des Ibn Ḥaġar, 57, wo dieser Spruch eingehend behandelt wird.

السكينةُ وَعَشِيَّتُهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَقَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ. «Es sitzen nicht Leute in einem der Häuser Allâh's¹⁾ zusammen und lesen das Buch Gottes und studiren es mit einander, ohne dass die *Sakîna* auf sie hinabstiege, die Barmherzigkeit sie bedeckte und die Engel sie umgäben²⁾.»

In bemerkenswerther Form tritt der jüdische Einfluss auf die muhammedanische Anwendung des *Sakîna*-Begriffes zutage in der Redensart, dass Gott die *Sakîna* auf die Zunge des Propheten legt, d. h. dass er selbst oder der Heilige Geist es ist, der aus dem Munde des Propheten redet. Wir finden dieselbe in der auf Wabb b. Munabbih zurückgeführten Erweiterung eines von den muhammedanischen Apologeten (s. oben S. 189 f.) verwandten Bibelcitates (einer verworrenen Paraphrase von Jes., 42, 1. 2. 7. 8), welches gewöhnlich als Spruch aus dem Taurât eingeführt ist. Bei al-Buchârî ist es an zwei Stellen auf die Mittheilung des 'Abdallâh b. 'Amr b. al-'Âsî zurückgeleitet³⁾. Es ist hier nicht der Ort, uns mit diesem Citat eingehender zu beschäftigen und wir haben nur dies zu erwähnen, dass in einer der, wieder aus biblischen Anklängen zusammengesetzten verschiedenen Variationen und Erweiterungen seines

1) D. h. Moscheen. Zu dem nicht eben häufigen Ausdruck *bejt Allâh* für eine beliebige Moschee ist zu vgl. die Moscheeinschrift in *Revue sémitique*, III, 74, n°. 26, Z. 1; **مساجد الله** findet man bereits im Korân, 9, 17. 18 (vgl. 72, 18). An einer Parallelstelle des obigen Hadîth bei Tirm., II, 155, 6 v. n.: **ما قعد قوم في مسجد**.

2) Muslim, V, 297. Einfluss des Evangeliums scheint hingegen bei folgendem, dem obigen inhaltlich verwandten Spruch mitgewirkt zu haben, den al-Dahabî, *Mizân*, I, 52, als **حديث مكذوب** verzeichnet: **ما أطلع طعام على مائدة ولا جلس عليها وفيها اسمي ألا قُتِسوا في كل يوم مرتين**;

Reminiscenz an *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, Matth., 18, 20.

3) Bujî', n°. 50. Tafsîr (zu 48, 8), n°. 257.

ursprünglichen Textes¹⁾ die biblische Schilderung des Propheten mit folgendem Zuge vermehrt wird: **واجعل** **السكينة على لسانه**).

Wie die Muhammedaner diese Phrase verstehen, ist aus der Anwendung zu ersehen, die sie derselben anderweitig geben. Im Namen des 'Alî wird folgender Spruch des Propheten angeführt: «Wir halten es nicht für unwahrscheinlich» — oder nach einer andern Version, in welcher jedoch nicht der Prophet selbst der Redende ist: «Wir Genossen Muhammed's zweifeln nicht daran»²⁾ — «dass es die Sakîna ist, die auf der Zunge des 'Omar redet»³⁾: **ما** **(كُنَّا نُبْعِدُ أَنَّ السَّكِينَةَ تَنْطِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ** Lobe des 'Omar erfundene Spruch, über dessen Bedeutsamkeit in der theologischen Literatur der Muhammedaner häufig abgehandelt wird⁴⁾, ist wörtliche Nachahmung eines auf Moses bezüglichen jüdischen Spruches⁵⁾, nach welchem die *Šekhînâ* **מִדְבַּר מַחֲוֹךְ גְּרוֹנוֹ שֶׁל מֹשֶׁה** «aus der Kehle Moses' redete». Die Thatsache der Beeinflussung durch jüdische Aussprüche, welche nur den Verhältnissen im Islâm angepasst erscheinen, ist hier um so augenfälliger, als bei Gelegenheit dieser Anpassung das arabische *Sakîna*

1) Z. B. in Disputatio, ed. Van der Ham, 221, unten (aus Daniel). Musnad al-Dârimî, bei Dam., s. v. **نَحْل**, II, 404 (Ka'b al-aḥbâr).

2) Ibn Zafar, l. c., 23, 13. Disputatio, 228, 9.

3) Bei Ibn al-Aṭîr, Nihâja, II, 172, 3. v. u.: **كُنَّا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ لَا نَشْكُ**

مَا كُنَّا نَتَعَاظِمُ أَنْ مَلَكًا يَنْطِقُ عَلَى Eine andere Version **أَنَّ الْخ** **لِسَانِ عُمَرَ** Hadîṭ bei al-Balawî, Alif-bâ I 72.

4) Al-Bağawî, Maṣâbiḥ al-sunna, II, 196; vgl. Zurḳ., Muw., I, 128.

5) Sehr eingehend z. B. vom Ḥanbaliten Ibn Kaḥḥim al-Ġauzija in; **كتاب** **الْجَوَابُ الْكَافِي فِي سَوَالِ الدَّوَاءِ الشَّافِي**, LH., fol. 95 b.

6) Die Quelle kann ich leider nicht angeben; ebenso wenig ist es mehreren, in den rabbinischen Schriften belesenen Gelehrten gelungen, die Stelle dieses Spruches, dessen Vorhandensein jeder der Befragten zugestand, nachzuweisen.

zugleich einer Bedeutung theilhaftig wird, die das hebräische Wort *Šekhîná* im Laufe seiner Entwicklung annahm, nämlich: *Heiliger Geist* (*Rûach haḳḳodes̄*¹⁾). Nur in dieser Bedeutung konnte das Wort zur Zunge gottgeweihter Menschen in Beziehung gesetzt werden.

Das hier erwähnte Ḥadîṭ ist übrigens nicht ohne polemische Tendenz in die Form gegossen worden, die es in dem oben mitgetheilten Wortlaut aufweist; und auch seine Anlehnung an ‘Alî²⁾ ist nicht ohne Absicht geschehen. Durch eine solche Tradition sollte gegenüber den Šîiten, die alle Vorzüge, welche die orthodoxe Anschauung den ersten Chalifen zueignete — selbst die Epitheta *Šiddîḳ*³⁾ und *Fârûḳ*⁴⁾, — mit grossem Eifer auf ‘Alî übertragen, der

1) Als Synonym dieses Ausdruckes erscheint das Wort in verschiedenen talmudischen Sprüchen, in welchen die Eigenschaften der Empfänger göttlicher Inspiration aufgezählt werden; Bab. Šabbâth, 92a (Maimonides, Jad chaz., Jesôdê, VII, 1. 4.; Tam. fušûl, ed. Wolff, 46, 5, ersetzt das Wort in der That durch *הנבואה*), ibid., 30b; Nedârîm, 38a. — B. bathrâ, 15b, wird der Ansicht, dass Hiob ein nicht-israelitischer Prophet gewesen sei, die Nachricht entgegengehalten: בקש משה שלא תשרה ש' על אור"ה ונפן לו. An allen diesen Stellen ist *Šekhîná* = *Rûach haḳḳodes̄*. Vgl. Jômâ, 73b: כל כהן שאינו מדבר ברו"ה ק ואין ש' שורה עליו וכו' (dies ist der richtige Text nach Rabbinowicz, Diḳd. z. St. und Maimonides, Jad chaz., Kelê miḳdâš, X, 10).

2) Die Sunniten lassen in ihren tendenziösen Traditionen die Vorzüge der ersten Chalifen gern durch ‘Alî selbst bekrunden. So lässt man ihn auch in einem Lobspruche auf Abû Bekr sagen: فسماء الله في كتابه صديقاً, Usd al-gâba, I, 91, 10.

3) Muh. Stud., II, 107, unten. Das Ḥadîṭ, in welchem ‘Alî *الصدیق الأكبر* genannt wird, theilt auch al-Nasâ’î in seinen Chašâ’is ‘Alî (Kairo, 1308), 3, 9, mit; Sulejmân b. Surad nennt den Husejn: *الصدیق بن الصدیق*, Tab., II, 546, 11.

4) Mîzân al-i’tidâl, II, 32, heisst es in einer šîitischen Tradition, von ‘Alî: هو فاروق الأمة وهو يعسوب المؤمنين وهو الصدیق الأكبر وهو خليفتي من بعدي.

Rang des 'Omar an den des Propheten angenähert werden. Lässt man ja in diesem Sinne Muḥammed sprechen: « Gäbe es nach mir noch Propheten, so wäre sicherlich 'Omar einer »¹⁾; und in einem andern apokryphen Ausspruch wird gesagt, dass 'Omar geradezu dem Moses gleiche²⁾. Es ist nicht zu übersehen, dass man innerhalb solcher Bestrebungen zuweilen auch solche Dinge von 'Omar rühmt, die sich mit den Anschauungen, die wir uns gewöhnlich von der Unnahbarkeit der göttlichen Majestät im orthodoxen Islām zu bilden pflegen, nicht recht übereinstimmen. Man lässt z. B. 'Omar sprechen: « Ich bin der Mittler zwischen euch und Gott, und Niemand ist zwischen mir und Gott. Er hat es mir zur Pflicht gemacht, die Bittsteller von ihm abzulenken; wenn ihr eine Klage habt, so wendet euch an mich »³⁾. Es ist also durchaus nicht auffallend, wenn man durch 'Omar's Zunge die *Sakînâ* reden lässt. Zu gleichem Zwecke haben sunnitische Fanatiker (*nawâşib*) auch dem Abû Bekr prophetische Eigenschaften zugeschrieben und für diese Anschauungen in gewohnter Weise Ḥadîṭe erdichtet. Der Verfasser des *Kâmûs* hat in einem Excurs über falsche Traditionen, den er seinem Buche über die Lebensgewohnheiten des Propheten angehängt, diese Ḥadîṭ-Aussprüche besonders gebrandmarkt⁴⁾.

III.

Ausser den jüdischen Elementen, deren Einfluss auf die Ausbildung der muhammedanischen *Sakîna* eingewirkt hat,

1) Al-Tirmidî, II, 293.

2) Mîzân al-i'tidâl, I, 49, oben.

3) Tab., I, 2220, 5.

4) Al-Fîrûzâbâdî, Sifr al-sa'âda (Kairo, 1295), 115. Unter denselben ist

folgendes Ḥadîṭ: *أن الله يتجلى للناس عامة ولأني بكر خاصة*.

haben wir nun noch einen Factor in Betracht zu ziehen, der für die Gestaltung dieser Vorstellung einige wesentliche Züge lieferte: *die Anschauungen des arabischen Heidenthums*.

Mit der äussern Besiegung des Heidenthums sind die Vorstellungen, die sich die Leute der Gâhilijja von den, den Menschen umgebenden, auf sein Schicksal einwirkenden überirdischen Kräften bildeten, nicht völlig der Vergessenheit und dem Untergang anheimgefallen. Vielmehr fanden manche dieser alten Ideen ihren Weg in die populären Anschauungen der Muhammedaner und in die volkstümlichen Legenden des Islâm.

Manches, was die Heiden von den Ginnen glaubten, hat das arabische Volk im Islâm auf die *Sakîna* übertragen. Wie dauernd sich solche Uebertragungen erhalten haben, kann man aus der Thatsache ersehen, dass noch in einer modernen Beschwörungsformel die Schlange (nach heidnischer Anschauung bekanntlich eine der thierischen Erscheinungsformen der Ginnen ¹⁾ als *Sakîna* angerufen wird ²⁾.

Das arabische Heidenthum stellte sich die Ginnen in Gestalt verschiedenartiger Thiere vor, oder brachte dieselben in Beziehungen ³⁾ zu den Thieren (als Reiter u. a.) ⁴⁾. Auch ihre Eigenschaft als *leuchtende Erscheinungen* hat man

1) Van Vloten, Feestbundel aan M. J. de Goeje aangeboden (Leiden, 1891), 35—43.

2) E. Abêla, Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien, ZDPV., VII, 82, Anm. Z. 4.; vgl. al-Azrakî, 81, 2 : *وتنطقن السكينة* :

كانها حية. Nicht in diese Reihe gehört jedoch das in manchen vulgärarabischen Dialecten zur Bezeichnung der Dämonen gebräuchliche Wort *al-sikin*, d. h. die an einem Orte (unsichtbar) *Wohnenden*.

3) Auch im Talmud werden die Dämonen häufig mit Thieren in Verbindung gebracht, Weber, a. a. O., 246.

4) Das Beste darüber findet man in Robertson Smith' Lectures on the Religion of the Semites, I¹, 120 ff. (¹127 ff.). Wellhausen, Heidenthum 137; vgl. Van Vloten, WZKM., VII, 175. 239.

durch specielle Beziehungen, in die man sie zur Thierwelt setzte, zum Ausdruck gebracht ¹⁾).

Damit wird wohl auch der Glaube zusammenhängen, welcher Ġinnen und Ġülen und sonstige dämonische Wesen sich in Katzengestalt verkörpern lässt. Bekannt ist die Beschreibung, welche Ta'abbata šarran von dem durch ihn überwundenen Ġül giebt ²⁾. Und auch in der, durch den Islâm beeinflussten Gestaltung späterer Dämonologie ist die Katze eine häufige Erscheinungsform von Dämonen, oder — und dies ist specifisch muhammedanische Uebertragung der alten Anschauung — *des Satans*. In Gestalt einer Katze tritt letzterer einmal dem Muhammed während des Gebetes entgegen ³⁾. Die Kuṭrub-Dämonen haben die Gestalt von Katzen ⁴⁾. In einem der von Socin und Stumme herausgegebenen marokkanischen Märchen erscheint ein Ġinn in eben dieser Form ⁵⁾.

Im Allgemeinen kann man die Beobachtung machen, dass schon die alte islâmische Legende *übernatürliche Potenzen mit Thiergestalten in Verbindung bringt* ⁶⁾. Diese

1) Siehe den Excurs I zu diesem Abschnitt.

2) Ag., XVIII, 210, 23. Robertson Smith, l. c., 121 (128), Anm. 2.

3) Dam., s. v. هَرَّ, II, 449, 15. Der die Gebete verhindernde Dämon wird

خَنْزَب oder خَنْزَب genannt, bei Muslim, V, 42. Auch den aus der Moschee

sich entfernenden Andächtigen lauern die Dämonen auf. Dam., s. v. يعسوب, II, 484, unten.

4) Al-Mas'ûdî, Murûğ, III, 321, 2.

5) Der arab. Dialect. der Houwâra (Leipzig, 1894), 59, 16; 120, 5.

6) Wir wollen nicht unerwähnt lassen, dass sich die Perser das königliche *Karenô* (Lichtglanz der Majestät), was Spiegel (in Kuhn's Beiträgen zur vergl. Sprachf., V, 388; Eranische Alterthumskunde, II, 50) mit der jüd. *Šekhiñâ* identificirt, in thierischer Gestalt vorstellen; ein Thier begleitet den mit der Majestät Begabten. Darauf hat Nöldeke in seiner Bearbeitung des Kârnamag (Benfey-Festschrift, 45, Anm. 2) hingewiesen. — Das *nûr al-ğaldl* (oben, S. 188, 1) oder *nûr al-chilâfa*, womit man die Stirn der 'abbâsidischen Chalifen umstrahlt sein lässt (Muh. Stud., II, 55), scheint mir in die Reihe der Uebertragung

Vorstellungsart hat die alte Generation der arabischen Muhammedaner aus ihrem Heidenthum mitgebracht und dem neuen Ideenkreise, in den sie getreten war, angepasst.

Ein ganz merkwürdiges Beispiel bietet eine Episode aus der Biographie des Muhammed. Ein Beduine aus dem Stamme Irâsa brachte Kamele auf den Markt von Mekka zum Verkauf. Er fand auch einen Käufer an Abû Gahl, dem erbitterten Feinde Muhammed's. Mit der Bezahlung des Kaufpreises hielt ihn derselbe aber hin. Als dem Beduinen die Sache schon zu langwierig wurde, rief er die Versammlung der Kurejsiten an, ihm zur Erlangung des ihm von Abû Gahl vorenthaltenen Geldes behilflich zu sein. Man wies ihn an Muhammed, den er jedoch nicht kannte. Dieser begleitete ihn auch zum Hause des säumigen Schuldners. Muhammed pochte an die Thür und forderte den Abû Gahl auf, dem armen Beduinen sein Recht zu geben. Der verstockte Gegner des Muhammed wurde beim Anblick desselben bleich und verstört und versprach, das Geld des Beduinen ungesäumt herauszugeben. So that er auch. Die Genossen des Abû Gahl waren nun voller Staunen darüber, dass Muhammed solche Macht auf den sonst unbeugsamen Gegner ausüben konnte. «Wehe dir, was ist mit dir geschehen? Bei Gott! wir haben niemals gesehen, was wir jetzt von dir erfahren haben»! Darauf antwortete Abû Gahl: «Ich weiss nur so viel, dass er an mein Hausthor gepocht und dass ich

von Attributen der sāsānidischen Könige auf die Chalifen zu gehören (vgl. Nöldeke, Sāsāniden, 93, Anm.). Freilich werden nicht nur 'Abbāsiden damit ausgezeichnet; der Umejjade Sulejmān wird vom Dichter Ibn Bīd gerühmt: *وعلى جبينك نور ملك الرابع*, Tab., II, 1837, 7. In der spätern Poesie wird dies Attribut für höfische Schmeichelei verwandt; Abû-l-'Alâ', Saḡt al-zand, I, 150, ult., umkränzt die Stirn eines gewöhnlichen Emirs mit einem Lichtbündel, von dem die Sonne selbst nur ein Abglanz sei.

seine Stimme gehört habe; darauf wurde ich voller Angst; ich trat zu ihm hinaus und siehe da! über seinem Haupte war ein Kamelhengst; nicht sah ich je an einem Hengst eine Stirn, einen Nacken und Zähne, wie sie dies Kamel hatte. Fürwahr! hätte ich mich geweigert, so würde mich dies Thier gefressen haben» ¹⁾.

So wird also die unwiderstehliche Macht, die Muhammed in diesem Falle auf Abû Ghâhl ausübte, mit der Anwesenheit des den Anderen unsichtbaren Kamels über dem Haupte des Propheten erklärt. Die überirdische Macht, die ihn begleitet und umgiebt, wird in Gestalt eines kräftigen Thieres vorgestellt ²⁾.

Das über dem Haupt des Propheten erscheinende Thier wird in dem Bericht, der uns von dieser religiösen Legende zur Verfügung steht, zwar nicht ausdrücklich als Erscheinungsform der *Sakîna* bezeichnet, und wir wollen es dahin gestellt sein lassen, ob es im Sinne der Erzähler als solche *gedacht* ist; jedenfalls aber steht die ihm zugeschriebene Wirkung in allernächster Verwandtschaft zu dem Berufskreise der *Sakîna* als schützender, die Ueberwindung des Feindes fördernder Kraft.

Viel sicherer können wir annehmen, dass man im Islâm die Vorstellungen von der Ginn-Katze auf die *Sakîna* übertragen hat. Diese muhammedanische Umbildung der heidnischen Anschauung, welche sich wohl zunächst im populären Glauben vollzog, hat bereits in sehr früher Zeit

1) I. Hisâm, 257—258.

2) In einer jener frommen Legenden, welche man über des Anas b. Mâlik muthiges Entgegentreten gegen al-Haggâg gedichtet hat, wird erzählt, dass der Statthalter den unerschrockenen Gottesmann, der schonungslose Worte gegen ihn gebrauchte, ganz unbehelligt von dannen ziehen liess. Von seinen Leuten nach dem Grunde dieser ungewohnten Schonung befragt, erwiderte er: „Ich sah auf seinen Schultern zwei grosse Löwen, die ihren Rachen aufthaten.“ Mustatraf, Cap. LXXVII (II, 329).

Eingang in die Ueberlieferung der Korân-Erklärung gefunden, ein Beweis dafür, wie tief jene Anschauung eingewurzelt war und wie schwer es den Theologen gewesen sein würde, sich ihr zu entziehen.

Wir haben bereits eingangs gesehen, dass die in theologischen Kreisen beliebte Annahme, unter der korânischen *Sakîna* einen subjectiven Seelenzustand zu verstehen, an einer Stelle, nämlich an 2, 249, nothwendig scheitern musste. Was sich in der Lade Saul's befand, konnte nur ein sichtbarer Gegenstand sein. Seit alter Zeit hat man darunter auch einen solchen verstanden; seine Anwesenheit im Heere der Israeliten sicherte denselben den Sieg über ihre Feinde. Der sîitische Agitator Muchtâr, der in seinen Kämpfen einen Sessel, den Sessel 'Alî's, als Kleinod inmitten seiner Heerschaaren einhertragen liess, eiferte seine Anhänger mit den Worten zum Kampfe an: «Kämpfet dafür, denn es (das symbolische Kleinod) ist für euch dasselbe, was die *Sakîna* für die Banû Isrâ'îl gewesen» ¹⁾. Auch sîitische Rebellen späterer Zeiten verwandten einen solchen Tragsessel zu demselben Zwecke ²⁾.

Was aber das Sichtbare war, was das Tâbût des Saul als *Sakîna* enthielt, darüber werden die abenteuerlichsten Fabeln ³⁾ überliefert, aus denen ich nur die eine hervorheben will: die *Sakîna* sei eine Katzenfigur ⁴⁾ oder, nach Anderen, eine geflügelte Mischgestalt gewesen mit einem *Katzenkopf*

1) Tab., II, 803 ff. Kâmil, 600.

2) De Goeje, Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2. Aufl. (Leide, 1886), 180.

3) Dieselben sind in volksthümlicher Weise zusammengestellt in den Nawâdir des Ahmed al-Kaljûbî (Kairo, 1302), 97; die *Sakîna* wurde bereits auf Adam hinabgesandt, als er aus dem Paradies vertrieben wurde.

4) Ibn al-Afîr, Nihâja, II, 173, 1: صورة كالحرة.

aus Smaragd und Hyacinth ¹⁾). Hörte man aus der Lade Katzensgeschrei, so konnte man des Sieges sicher sein ²⁾). Wir sehen aus dieser Legende, wie der Antheil, den der Ginn am Kampfe nimmt ³⁾, hier in die Auffassung der muhammedanischen *Sakîna* einfließt. Die Verbindung dieser mit der Katzensgestalt hat auch in eine Episode der traditionellen Biographie Muhammed's Eingang gefunden. Nach derselben reinigen zwei Engel das Herz des Propheten und versehen es mit dem Siegel der Prophetie. «Hernach», so lässt man Muhammed selbst darüber berichten, «rief der eine Engel die *Sakîna* herbei, als ob sie das Antlitz einer weissen Katze wäre, und sie wurde in mein Herz eingeführt» ⁴⁾).

Für die vergleichende Sagenkunde ergibt sich auch aus diesen Erzählungen die Thatsache, dass, wie dies Angelo de Gubernatis an vielen Beispielen aus den abergläubischen Vorstellungen anderer Völker dargelegt hat ⁵⁾, in Mythen und Legenden nicht nur schädliche und feindliche, sondern auch heilsame, förderliche Mächte in Gestalt des Katzen-Dämons verkörpert werden.

Noch eine andere altheidnische Ginnen-Vorstellung ist auf die muhammedanische *Sakîna* übertragen worden. Robertson Smith ⁶⁾ und Van Vloten ⁷⁾ haben die literarischen

1) Al-Kastallânî, VI, 69 LA., s. v. حَفّ, XI, 264; s. v. سَكَن, XVII, 76.

2) Von Wabb b. Munabbih, citirt bei Tab., I, 544, 13.

3) Er horcht auf den Schlag des Schwertes: (بَضْرَاب تَأْنِنَ الْجِنِّ لَهُ), Hassân, Diwân, 48, 7; Ag, II, 165, 8, unten. Wenn der Kämpfer die Flucht ergreift, so hat eigentlich der ihn begleitende Ginn den Kampfplatz fliehend

verlassen: (فَرَمَنِي هَارِبًا شَيْطَانُهُ), Suwejd b. Abî Kâhil, Mufaḍḍ., 34, 99.

4) Tab., I, 1155, 3.

5) Die Thiere in der indogermanischen Mythologie (deutsche Uebers., Leipzig, 1874), 386 ff

6) Lectures², 184, Anm. 1 (in der 1. Ausg. ist diese Stelle nicht enthalten).

7) WZKM., VII, 180.

Nachweise dafür geliefert, dass die alten Araber im Wirbelwind eine Erscheinungsform der Ginnen erblickten ¹⁾. Und in der That finden wir unter den verschiedenen traditionellen Erläuterungen dessen, was man unter *Sakîna* zu verstehen habe, auch die Ueberlieferung, sie bestehe in einem heftigen Sturmwind mit zwei Köpfen. In dieser Gestalt war die *Sakîna* dem Abraham bei der Erbauung der Ka'ba behülflich ²⁾. Auch in dieser Ueberlieferung zeigt sich ein verwitterter Rest alter Anschauungen in muhammedanischer Uebertragung. Der spätern Erklärung war der Zusammenhang dieser Auffassung der *Sakîna* mit alten Ginnen-Vorstellungen abhanden gekommen, und man theilte dann dem den Abraham begleitenden Wirbelwinde (mit Weglassung seiner Bezeichnung als *Sakîna*) die Aufgabe zu, den zur Erbauung des Heiligthumes bestimmten Ort vom Schutte, der sich um denselben angehäuft hatte, reinzufegen ³⁾.

1) Auch in der Ueberlieferung der Parsis nimmt der Teufel die Gestalt des Wirbelwindes an; in dieser Gestalt entführt er die junge Gattin des Perserkönigs Dârâb, Mutter Alexanders d. Gr. Darmesteter, *Essais orientaux* (Paris, 1888), 246.

2) Al-Azrakî, 28, 15; 30, 17. M. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden, 1893), 109.

3) Al-Bejdâwî, I, 681, 15 (zu Sûre 22, 27).

EXCURSE.

UEBER ERSCHEINUNGSFORMEN DER ĠINNEN.

P.

(Zu S. 198 ff.)

Dass man sich im Heidenthum die Ġinnen als *leuchtende Erscheinungen* vorstellte, als Wesen, deren Gegenwart sich durch begleitenden Lichtglanz kundgibt, folgt aus einem Verse des A'sâ (LA., s. v. بلد, IV, 65, 1):

وَبَلَدَةٍ مِّثْلِ ظَهْرِ التَّرْسِ مُوحِشَةٍ لِلْجِنِّ بِاللَّيْلِ فِي حَافَتِهَا شَعْلٌ¹⁾

«Gar manche verödete Landschaft (habe ich durchzogen), die dem Rücken des Schildes gleicht²⁾, in deren Umgebung sich die Ġinnen des Nachts *mit ihren Flammen* herumtreiben». Auch die Sa'âlî schrecken die Menschen durch Flammen, mit welchen sie den Wanderer umringen³⁾. Darauf sollen sich die Worte des Dichters⁴⁾ beziehen:

1) In einigen Recensionen des Dîwân steht (nach Mittheilung Dr. Geyer's): **عِشْمٌ** für **شَعْلٌ**. Auch ein Vers des Du-l-rumma (Dîwân, 19, 33; LA., s. v. عِشْم, XV, 296; al-'Akbarî, Comm. zu Mutan., II, 129, 1), dessen erstes Hemistich dem A'sâ entlehnt ist, bietet diese Lesart.

2) D. h. «kahl, ohne Pflanzenwuchs»; vgl. **بَطْنٌ كَظْهِرِ التَّرْسِ**, Nâbiga Ġa'dî, Ġamhara, 147, vs. 12; für diese Vergleichung s. Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 354.

3) **يَحْكِي أَنَّ السَّعَالِي تُوَقَّدُ نَارًا حَوَالِي الْإِنْسَانِ**: Muhâd. ud. II, 367.

تَخَوَّفُهُمْ بِهَا.

4) In Muhâd ud. (wo l. 3. citirt wird) ist als Verfasser 'Abîd b. al-abraş genannt; im LA.: 'Ubejd b. Ajjâb.

«Gott segne die Ġûl! Welch gute Genossin ist sie für den in der Einöde Wandernden, Furchtsamen, der sich zum Kampfe rüstet!

«Als sie sah, dass man mir keinen Schrecken einjagen kann, und dass ich tapfer bleibe, wenn der schlotternde Feigling verscheucht wird:

«Trat sie mit schmeichlerischen Reden an mich heran und fachte um mich herum Feuer an, das bald schwächer glomm, bald hell aufleuchtete».

ولله در الغول أرى رفيقة لصاحب قفر¹⁾ خائف يتقتر²⁾
فلما رأت أن لا أهاب وأتني شجاع إذا هز الجبان المطير³⁾
أنتني⁴⁾ بلحن بعدلحن وأوقدت⁵⁾ • حوالى نيرانا تبوخ وتزهر

Abû 'Ubejda erzählt einem alten Beduinenscheich nach, dass er einmal, in der Wüste herumirrend, plötzlich «Feuerflammen vor sich sah, in welchen die Formen von Gesichtern sich erkennen liessen». Es waren Ġinnen⁵⁾.

Auch in der muhammedanischen Legende theilt man den Ġinnen solche begleitende Lichterscheinungen zu. Muhammed wird während seiner Himmelfahrt von einem mit Feuerflammen umgebenen 'Ifrit verfolgt; Gabriel lehrt den Propheten ein Gebet, durch welches das Feuer erlischt und der 'Ifrit selbst zu Boden stürzt⁶⁾. Die Legende des Abû Duġâna lässt diesen Genossen des Propheten nächtlicherweile durch einen in Gestalt eines Igels erscheinenden Dämon beunruhigen, dessen Herannahen sich kundgab durch «Kreischen wie das Kreischen des Mühlsteines, durch Summen wie das Summen der Bienen (vgl. oben S. 189, Anm.)⁷⁾, und durch Leuchten wie das des Blitzes; und fortwährend sprühte er Feuerfunken in das Antlitz des Abû Duġâna»⁸⁾.

Als mythologischen Rest der Vorstellung, dass die Ġinnen leuchtende Erscheinungen seien, möchte ich auch noch eine Einzelheit

1) Maḥāḍ. ud. قَف. 2) M.: متقتر. 3) M.: أرفت. 4) M.: وأبعدت.

5) Al-Mas'ūdī, Murūġ, III, 332.

6) Aus al-Muwatta', citirt bei Dam., s. v. عفریت, Ende; II, 151.

7) Ueber die Töne der Ġinnen, s. II. dieser Excuse.

8) Al-Bejhaḳī, Dalā'il al-nubuwwa, bei Dam., s. v. قنفذ, II, 318.

aus den in diesen Zusammenhang gehörigen Anschauungen der alten Araber anführen.

Unter den auf die Erscheinungsart der Ginnen bezüglichen Nachrichten ist keine häufiger als die, dass diese Wesen auf Thieren reiten. Damit werden auch verschiedene Momente im Leben der Thiere in Verbindung gebracht¹⁾. Von störrigen Reitthieren glaubt man im Allgemeinen, sie seien von Dämonen besessen; der muhammedanische Aberglaube hilft mit eigenen Koränversen nach, von denen man glaubt, dass sie zur Zähmung widerspänstiger Thiere besonders geeignet seien²⁾. Wenn der Jäger sein Ziel verfehlt, so wird die Abwendung des Pfeiles der Dazwischenkunft des auf dem Nacken des verfolgten Thieres sitzenden Ginn zugeschrieben:

Ka'b b. Zuhejr, *Dîwân* (Ms.), 12, 32:

فَلَمَّا أَرَادَ الصَّوْبَ يَوْمًا وَأَشْرَعَتْ زَوَى سَهْمُهُ عَاوِمَ الْجِنِّ حَارِمٌ³⁾

Auch der schnelle Lauf des Thieres ist die Wirkung des auf seinem Rücken sitzenden Ginn⁴⁾; fast zu jedem Thiere gesellt sich in dieser Weise ein reitender Ginn⁵⁾, und nur wenige giebt es, deren Rücken von den Ginnen gemieden werden. Zuwider sind diesen besonders Hasen, und zwar wegen der Menstruation⁶⁾, die man den-

1) *Muḥād.* ud., I, 94. Wellhausen, Heidenthum, 140, oben.

2) *Al-Sujûṭî*, *Itkân* (Kairo, 1279), II, 193, unten. Das Straucheln der Thiere verursacht Satan; darum pflegte man bei solcher Gelegenheit zu sagen:

تَعَسَ الشَّيْطَانُ, *Usd al-gâba*, I, 67.

3) Schol.: قال ابو عمرو ليس من وحشية ألا وعليها جنى يركبها
والحارم الذى حرمة السهم، وأشاعت مدت ايديها ودخلت فى
الشريعة فصفت قوائمها لتشرب، وزواه عدله عنها.

4) *Abû-l-Naǧm*, in seinem grossen *Regez*-Gedicht über das Pferd, *ʿIkd*, I, 64, 17: وللجن عكاف به تقبله; *ṭṭayiruh* الجن وحينما تُرجله: 64, 17.

Das schnell laufende Kamel: كأنما * أَلَمَ بها من طائف الجن أولف

راكبها الجنى. — Vgl. *Nâb.*, 14, 13: ولق. — *al-Aʿšâ*, TA., s. v.

5) *Usd al-gâba*, IV, 311 (*Ḥadîṭ*).

6) Dasselbe constatirt *al-Gâhiz* auch von der Stute, bei Dam., s. v. فرس, II, 251, 13.

selben zuschreibt.¹⁾ Vor dem Blut der Menstrua aber empfinden die Ginnen Widerwillen (mit dem Menstruationsblut einer Frau beschmierte Lappen gelten daher als Amulet gegen den Wahnsinn²⁾). Aus demselben Grunde meiden die Ginnen, von denen nach dem Volksglauben auch die Pflanzenwelt bevölkert ist³⁾, auch die als menstruirend gedachte Samura-Pflanze⁴⁾; das Harz derselben heisst nämlich حيص السمرة. Schmutziger Eigenschaften wegen sind den Ginnen Hyänen und Affen zuwider; hingegen fühlen sie sich beglaglicher auf dem Rücken von Igel und Eidechsen⁵⁾.

Wie man sich überirdische Mächte auch sonst in Vogelgestalt verkörpert dachte, so hat man auch die Ginnen zu befiederten Thieren in Beziehung gesetzt. Unter ihnen gilt besonders der Strauss⁶⁾, wohl wegen seines Aufenthaltes in öden Steppen, seines unheimlichen Geheules und schnellen Laufes⁷⁾, mit dem er «Ross und Reiter verlacht» (vgl. viele Stellen des AT.), als Reitthier der Ginnen. Ibn Ahmar sagt in einer Beschreibung dieses Thieres: «Die Banû 'Azwân (حتى من الجن) haben ihm die Brustfedern ausgerupft und den Kopf kahl gezupft» (LA., s. v. عزاء, XIX, 283). Auch Jesaja, 13, 21 nennt den Strauss in einem Athemzuge mit dämonischen Wesen (se'irim). Die spätere systematische Dämonologie, welche den mit Namen benannten verschiedenen Klassen der Ginnen specielle Wir-

1) Muhâd. ud., II, 400; vgl. ZDMG., XXXIX, 329.

2) Muhâd. ud., I, 94; vgl. Dam., s. v. فاطوس, II, 239: الف سمكة عظيمة تكسر السفن والملاحون يعرفونها فيتخذون خرق الحيص ويعلقونها على السفينة فانها تهرب منهم.

3) Kâmil, 487, 5.

4) Robertson Smith, l. c., 126 (133). Bei den Griechen galt die Sistros-Pflanze als Schutzmittel gegen die Dämonen, Aristot., Wunderb. Geschichten, 160.

5) Muhâd. ud., II, 371: ألا الارنب لانها تحيص والضباع لانها تركب ايور القتلى والموتى اذا جيغت ابدانهم والقرد لانها لا تغتسل من الجنابة وقالوا يكثر ركوب القنفذ والورل.

6) Vgl. Robertson Smith, l. c., 122 (129).

7) Wegen ihrer Leichtfüssigkeit hat man auch die Gazelle den Ginnen zugesellt (oben, S. 116).

kungskreise zuweist, hat den Strauss besonders dem Dämon Dalhât als Reitthier zugetheilt ¹⁾).

Trotzdem aber der Volksglaube eine ganze Menge von Thiergattungen in dieser Weise verwenden lässt, gilt vorzugsweise *der Fuchs als Reitthier der Ginnen*. Unter allen jenen Thieren, denen eine gleiche Aufgabe zufällt, hat sich nur an dieses eine Thier ein fester Aberglaube geknüpft, der in der Vorstellung von der Verbindung desselben mit den Ginnen seinen Grund hat. Auf Füchse als *مطايا الجن* scheut sich der Araber Jagd zu machen, aus Furcht, dadurch den Zorn der Ginnen auf sich zu ziehen ²⁾).

Die Redensart: «*der Ginn reitet auf Füchsen*» ist der phraseologische Rest einer mythologischen Anschauung und hat ursprünglich *die leuchtenden Erscheinungen*, von welchen die Gegenwart der Ginnen begleitet ist, bezeichnet. Für eine solche Redensart giebt es viel Analogien in der Mythologie der verschiedensten Völker.

Die abergläubische Furcht, auf Füchse zu jagen, hat übrigens ihren Grund in dem Bedenken, mit den Ginnen in Collision zu gerathen. Denn sie sind voller Neid und Missgunst gegen die Menschen ³⁾; deshalb müsse man bestrebt sein, sie bei jeder Gelegenheit wohlwollend zu stimmen, oder zu versöhnen, wenn man befürchtet, sie erzürnt zu haben. Im Allgemeinen müsse man jeden Eingriff in ihre Sphäre sorgsam vermeiden ⁴⁾. Nach altem arabischen Volksglauben nimmt jeder, der seine Heerden in dem von der Ginnenfamilie der B. Šejšabân bevölkerten Gebiete weiden lässt, oder auf dort hausendes Wild jagt, Schaden an seiner Person und Habe ⁵⁾, und manche Volkssage weiss von den durch Ginnen entführten Jägern zu erzählen ⁶⁾. Solche Anschauungen spiegeln sich noch im heutigen, auch ausserarabischen, muhammedanischen Volksglauben in alltäglichen Sitten und Gebräuchen ab. In Ḥaḍramaut hat niemand den Muth,

1) Al-Kazwînî, ed. Wüstenfeld, I, 371, 9; vgl. 374, 2.

2) Dam., s. v. *سمع*, II, 33.

3) Vgl. Gauh., s. v. *والجسد والجن*; Abû Zejd, Nawâdir, 124, 1: *تحسد الناس الطعام*.

4) Vgl. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgesch., III. IV, 33.

5) Jâkût, III, 476.

6) al-Mejdânî, I, 181 (die von Ginnen entführten Brüder Murra, Marâra und Marîr).

die Mimose zu beschädigen, aus Furcht, die Rache des in der Pflanze lebenden Ginn zu erregen ¹⁾. Aus Palästina hat Lydia Einszler interessante Einzelheiten über Gebräuche mitgeteilt, die mit ähnlichem Aberglauben in Verbindung stehen ²⁾; desgleichen verdanken wir Edward G. Browne hieher gehörige Daten aus dem heutigen Persien ³⁾.

II.

(Zu S. 189, Anm.)

Häufig ist die Rede von den Ton-Eindrücken, durch welche der in stillen Nächten durch öde Steppen wandernde Mensch die Anwesenheit der Ginnen zu erfahren glaubt. Am gewöhnlichsten wird das dumpfe Getöse, das sie verursachen soll, *'azîf al-ginn* genannt. Derselbe Ausdruck wird sonst von Musik-Instrumenten ⁴⁾ sowie auch vom Girren der Taube ⁵⁾ gebraucht. Je nachdem man dies Getöse stärker oder schwächer zu vernehmen glaubt, wird es bald mit dem Donner ⁶⁾, bald mit dem Tone irgend eines Musik-Instrumentes verglichen ⁷⁾. Al-Kutâmî (LA., s. v. صنّج, III, 136) vergleicht einmal die Stimmen der Dämonen mit dem Ton der Cymbel:

تَبَيَّتَ الْغَوْلُ تَهْرَجَ أَنْ تَرَاهُ وَصَنَّجُ الْجِنِّ مِنْ طَرَبٍ يَهِيمُ

Dû-l-rumma bietet von seinem beduinischen Gesichtspunkt aus ⁸⁾ in seinen Gedichten mannigfache Vergleichen der Stimmen der Ginnen. Er hört (Dîwân, MS. 10, 41) ihre Laute in der Bewegung des Wüstensandes:

1) Wrede, Reise in Hadhramaut, 131.

2) ZDPV., X, 161; vgl. ibid., VII, 83, n°. 18. 19.

3) A year amongst the Persians (London, 1893), 267.

4) Hud., 265, 3. Huṭ., Note zu 57, 5. Tab., II, 403, 3; I, 928, 16; vgl. I. Hišâm, 26, 16. Ich verweise besonders auf ein Gedicht des A'sâ (nach Hschr. Leiden 2025), 5, 14 ff.

5) Ag., XIX, 112, 1.

6) Muḥâḍ. ud., II, 327, 19.

7) Vgl. Ru'ba in der Sammlung Arâgîz al-'arab von Muḥammed Tauffîk al-Bekrî (dem gegenwärtigen „Scheich al-Bekrî“ in Aegypten), Kairo, 1313, p. 61 v. 1.

كَأَنَّ عَزْفَ الْجِنِّ بِالْأَهْزَاجِ بِهِ حَنِينُ الزَّجَلِ الصَّنَاجِ

8) Al-Aṣma'î, Fuḥûlat al-su'arâ, (LH.), sagt von ihm: وَذُو الرِّمَّةِ حَاجَّةٌ لَاتَهُ بَدْوِيٌّ.

وَكَمْ عَرَسَتْ بَعْدَ الشَّرَى مِنْ مَعْرَسٍ
بِهِ مِنْ كَلَامِ الْجِنِّ أَصَوَاتٌ سَامِرٌ

(Schol. des Abû-l-fath al-Â'idî: الرمل). Das in der Sanddüne vernehmbare Gestöhne der Ginnen vergleicht er einmal mit dem Paukenschlag, der den Gesang begleitet (Dîwân 16, 22):

وَرَمَلٍ عَزِيفُ الْجِنِّ فِي عَقْدَاتِهِ هَرِيرٌ¹⁾ كَتَضْرَابِ الْمَغْنَنِ بِالطَّبْلِ

Derselbe Dichter glaubt ein andres Mal (Dîw., 19, 33) das Summen der Ginnen in dem Gesäusel zu vernehmen, das an einem windigen Tage durch die Bewegung des Riedgrases²⁾ zieht:

لِلْجِنِّ بِاللَّيْلِ فِي حَافَاتِهَا زَجَلٌ³⁾ كَمَا يُجَاوِبُ³⁾ يَوْمَ الرِّيحِ عَيْشُومُ

Das unverständliche Flüstern (هتمل) der Ginnen wird auch in lautmalender Weise veranschaulicht durch einen anonymen Dichter (bei LA., s. v., XIV, 213):

تَسْمَعُ لِلْجِنِّ بِهِ زِي زِي زَمَا هَتَامِلًا مِنْ رِزْهَا وَقَيْنَمَا

Mit dem Brüllen wilder Thiere wird das Rufen der Ginnen durch die Bezeichnung desselben mit dem Worte عَوَى verglichen⁴⁾:

عَاوُ: (Ka'b b. Zuhejr, s. oben 207); während es beim Ausdruck هَدَقَد unentschieden bleibt, ob das Brüllen des Löwen, oder das Girren der Taube gemeint ist (LA., s. v., IV, 446: وَالْهَدَقَدُ). — Aber auch als Gewirr der ver-

1) Schol. als Variante: هَدَاوِي (erklärt: الليل), wohl هَزِير; Muhâd. ud., II, 371.

2) Vgl. B. Talm. Rôš haššânâ, fol. 8a, mit Bezug auf Ps. 65, 14: אִימְרוּ אֵיכָלִים אִימְרוּת שִׁירָה בְּנִסָּן (wenn sie so hoch stehen, dass der sie durchsäuselnde Wind durch ihre Bewegung hörbar wird). Dies ist dann im Perak šîrâ specieller ausgebildet worden (Baer's עבודת ישראל, 548). — S. auch ZDMG., XLI, 644.

3) Al-'Akbarî zu Mutan., II, 129, 1; LA., s. v. عِشْم, XV, 296: تَنَاوَحَ. Wir haben oben, S. 205, Anm., angedeutet, dass die erste Vershälfte dem A'sâ entlehnt ist.

4) Darunter ist nicht Hundegebell zu verstehen; vgl. Chiz. adab., I, 135 unten.

schiedenartigsten Stimmen: Girren, Brüllen und Flüstern, wird das Treiben der Ginnen geschildert (LA., s. v. **أَدَّ**, IV, 37):

يَتَّبَعُ أَرْضًا جُنْهَا يُهَيِّلُ **أَدَّ** وَسَاجِعٌ وَنَهِيمٌ قَتَمَلٌ

wie das Getöse der Dämonen in Shakespeare's 'Tempest' (V, 232 ff):

« noises
Of roaring, shrieking, howling, jingling of chains,
And more diversity of sounds ».

Alle diese Ausdrücke wollen jedoch nur ein unbestimmtes Geräusch und Getöse veranschaulichen, aus welchem verständliche Worte nicht vernommen werden ¹⁾, während man das Wort **قَتَفَ** benutzt, wenn man die Ginnen bestimmte Worte, in Sağ', Regez, oder auch in entwickelteren Metra ²⁾, recitiren lässt ³⁾, um Warnungen oder Verheissungen kundzugeben. Zuweilen stimmen sie in stiller Nacht Klagelieder über eben verstorbene Menschen an ⁴⁾, oder sie verkünden den bevorstehenden Tod von Leuten, deren Hinscheiden sie selbst verursacht, aus Rache dafür, dass sie der Unglückliche, wenn auch ahnungslos, verletzt hat (oben, S. 209) ⁵⁾. Im Allgemeinen wird ihren poetischen Kundgebungen der Mangel an Wohlklang nachgesagt ⁶⁾; die von ihnen gesprochenen Verse sollen durch disharmonische Lautverhältnisse das durch sie verursachte gruselige Gefühl veranschaulichen ⁷⁾.

1) Was besonders durch die Bezeichnung ihrer Töne als **همهم** ausgedrückt wird; Du-l-rumma in Arāğiz al-'arab, 47, v. 5: **همهم الاغوال** (Schol.

للجن همهم به تهمهمه); Ru'ba, ibid., 142, ult.: **الصوت الغير المفهم**.

2) I.Hisām, 330, 5.

3) Vgl. Sprenger, Moḥammad, I, 106. 216.

4) Sie singen Klagelieder über den Tajjiten Ḥātim, al-Mas'ūdī, Murūğ, III, 328; das Trauergedicht der Ginnen über 'Omar: Usd al-gāba, IV, 74; die Todtenklage über Ḥanzala b. Rabī'a (al-Mas'ūdī, Tanbīh, 288, 12; Usd al-

gāba, II, 67, oben) wird von Einigen als **قبل الجن** angeführt, 'Ikd, II, 205.

5) Ag., VI, 92. unt. Kut., Ma'ārif, 133, 6. Usd al-gāba, II, 285, 1.

6) ZDMG., XLV, 690; vgl. al-Mas'ūdī, Murūğ, III, 325 f.

7) Dasselbe wird vielleicht in dem beim Tode des Ḥusejn b. al-Ḥumām vernommenen Ginn-Gedicht **(سَمِعَ صَائِحٌ فِي اللَّيْلِ يَصِيحُ)** durch die

disharmonische Lautgruppe: **أَلَا هَلْكَ الْخَلْوُ لِلْخَلَالِ لِلْخَالِ** beabsichtigt, Ag., XII, 129, 4.

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

Seite 3 ff. Von den Ḥadramiten, mit denen ich im Sommer 1895 in Tutzing verkehrte, habe ich erfahren, dass bei ihren Landsleuten noch heute die Anschauung vorhanden ist, dass ein weiblicher Dämon, Namens *Ḥalīla*, die Dichter inspirirt. — Sehr beachtenswerth ist für solche Vorstellungen auch die von Stumme, Dichtkunst und Gedichte der Schlûḥ (Leipzig, 1895), 7, mitgetheilte berberische Ueberlieferung über die Inspiration der Andâm. Ueberirdische Geister geben dem, den sie zum Dichter weihen, Kuskus zu essen; «jedes Körnchen Kuskus, das er genommen hat, wird bei ihm zu einem Liede». — Eine Legende bei al-Balawî, Alif-bâ, II 508, lässt die Schwester des Umejja b. Abî-l-Ṣalt dem Propheten erzählen, wie ein Ginn in Gestalt eines Geiers die Brust des schlafenden Umejja öffnete, dieselbe mit etwas anfüllte und dann wieder schloss (شق صدره وحشا بهشى). Dadurch empfing dieser die Gabe (وعى), tiefsinnige und religiöse Gedichte sprechen zu können: فلذلك كان ينطق بالحكمة فى اشعاره ويذكر التوحيد. (In anderer Weise bei Sprenger, Moḥammad, I, 116, unten).

Seite 3, Z. 12, das l. dass.

» 6, Anm. 5, l. قرآن.

» 7, 4 u. 5, sind die Anführungszeichen zu tilgen.

Seite 11, Anm. 2, l. derselben.

- 15, Anm. 2, l. 563, 3.
22. Abû Hâtim al-Sigistânî, Kitâb al-mu‘ammarîn, Hschr. der Universität Cambridge Q 285, fol. 21^a, über Zuhejr b. Ġanâb: **ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن في غيره من اهل زمانه كان سيد قومه وخطيبهم وشاعرهم ووافدهم الى الملوك وطبيبهم والطب في ذلك الزمان شرف وحازي قومه والحزاة الكهان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعدد منهم.** Dies Ansehen scheint in seiner Familie auch später fortbestanden zu haben; denn noch von seinem späten Nachkommen **سَعْنَةُ بن سلامة بن الحارث بن امرئ القيس بن** **وكان يظعن معه قومه اذا** wird erzählt: **زهير بن جناب** **ظعن**, und in einem von ihm überlieferten Gedichte kann er sich rühmen (Abû Hâtim, *ibid.*, fol. 59^b):

لَقَدْ عَمِيتُ زَمَانًا مَا يُخَالِفُنِي
قَوْمِي إِذَا قُلْتُ جِدُّوا سَبِيْرَكُمْ سَارُوا
وَإِنْ أَرَدْتُ مُقَامًا قَال قَاتِلْهُمْ
يَا سَعْنَةَ الْخَيْرِ قَدْ قَرَّتْ بِنَا الدَّارُ

Seite 23, 13, statt alle l. alte.

- 31, 1. Ein Werk über Gebete hat den Titel: **سلاح المؤمن**, Pertsch, Katalog Gotha, arab., n°. 763; ein sî'itisches Gebet führt den Namen: **سَمِ اللَّيْلِ**, Loth, Catalogue Ind. House, n°. 372, II^c; man findet auch: **سَهَام السَّحَرِ**, Elfachrî, ed. Ahlwardt, 278, 1. — Z. 19, 1. ge-
glättet.

Seite 32, 5. Vgl. Ru'ba, im Kitâb arâgîz al-‘arab, 30,2:

والعَيْطُ قَدْ يَرْمِينَا بِالْبَهْلِ — Anm. 5. Vgl. auch die Erzählung bei Kazwîni, ed. Wüstenfeld, I, 70, oben.

Seite 39, Anm. 2, Z. 3, l. den Worten. — Eine grosse Reihe von Beispielen für die Anwendung von **الأبعد** im vulgären Sprachgebrauch von Aegypten bietet das Heft: **ترويح الخواطر فى التناكيت الفكاهية والنوادر** von Ahmed 'Âsûr al-Chidrî; Kairo, 1893.

Seite 40, Anm. 9, Z. 2, l. Erfüllung.

» 45, 6, l. Šâ'ir.

» 46, 1. Vgl. Achṭ., Dîwân, 328, 7: **واى الناس يقتله الهجاء**. — Anm. 2. Dieselben Worte vom Höllenfeuer, Korân, 74, 27.

Seite 47, Anm., Z. 3. Vgl. auch ZDPV., XIII, 55 n°. 49.

» 50, 24, l. den B. der A.

» 55, Anm. 2, Z. 1, l. späterer.

» 56, Anm. 2. 'Abdallâh ibn al-Mu'tazz, Dîwân, 40, ult.:

كما تعوذ بالسبابة الفرق. Für die Vorstellung von Zau-

berkräften, welche an bestimmte Stellungen der Finger gebunden sind, findet man ein Beispiel bei al-Makkarî, I, 823. Für die spätere Deutung der Anwendung der *sabbâba* beim Gottesdienste möge folgendes Excerpt aus des Hasan al-'Abbâsî «Theologischen Fragen und Antworten» dienen (n°. 63, fol. 32^a Hschr.LH.): **ما الحكمة ان الرجل اذا:**

اراد ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله يشير بالسبابة الى السماء الجواب اصل ذلك ان الله تعالى لما دخل آدم عم الجنة اعطاه التاج ولباس الكرامة¹⁾ ونور محمد صلعم فتنورت الجنة بنوره حتى ان آدم عم رأى الجنة من اولها الى آخرها ببركة محمد صلعم فتعجب من ذلك حتى ذهب من جبهته الى كتفه الايمن الى ان صار الى رأس

1) **וכבוד והדר תעמדהו**: Ps. 8, 6: Unter dem Einfluss von

السبابة ورأى ذلك النور فاذا نظر فيه رأى حجاب الملك
والعرش والكرسى وأرواح جميع الخلائق من بركة نوره فصار اصلا
لأولاده الموحدين من ذلك الوقت الى يوم القيامة ولذلك
سميت سبابة لانها سبب ذلك النور.

Seite 58, Anm. 3. S. jetzt Budde: «Noch etwas zum Volks-
liede des alten Israel», Preuss. Jahrb., Bd. LXXXII
(1895), 491—500.

Seite 59, Anm. 2. Die Ġâḥiẓ-Stelle ist = al-Bajân wal-
tabjîn (ed. Kairo, Maṭbaʿa ʿilmijja, 1313), I, 98.

Seite 71, Anm. 5. Saġ^c-Sprüche في سیر القمر und في البروج
sind überliefert im Kitâb al-chaṣâ'iṣ wal-muwâ-
zana bejna-l-ʿarabijja wal-fârisijja (vgl. Muh. Stud., I, 211)
von Ḥamza b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî (Hschr. der Vice-
königl. Bibliothek in Kairo, Luġa, n°. 19, Katalog, IV,
172), fol. 5^b. 49^b.

Seite 73, 4, l. kann.

- » 74, 20, l. sich.
- » 81, Anm. 4, Z. 3, statt اثنتين l. اثنتين.
- » 83, 7, l. seinen.
- » 84, Anm. 1, Z. 2, statt II l. I, I.
- » 86, Anm., Z. 3 f. 7. Die Worte سقفها وعلى بابها sind
nach ان كان بيت اللغة, und die Worte وعثمان
zu versetzen.

Seite 87, Anm. 2, statt الجراد, الجراد l. جرادًا.

- » 106. شيطان رجيم, bei al-Muzarrid, LA., XI, 184, 15.

Seite 113, ult. Ueber die Legende, dass die Sonne zwischen
den beiden Hörnern des Šejtân auf- und untergehe, s.
die bei Sprenger, Moḥammad, I, 112, Chiz. ad., I, 121,
angeführten Ḥadîte (zu deren Inhalt noch Midrâs rabbâ

zu Kôheleth, I, 2, und Êkhâ r. Pethichthâ, n°. 25, verglichen werden kann).

Seite 130 ff. Eine Beispielsammlung für diese Vergleichung hat al-Ġâhiz, al-Bajân wal-tabjîn (ed. Kairo), I, 90 ff., zusammengestellt.

Seite 131, 12. Der Vers wird bei al-Ġâhiz, ibid., I, 31, 5, von Baśśâr b. Burd angeführt.

Seite 136, 6, statt Abû-l-‘Alâ’ l. Abû ‘Amr.

» 138, Anm., Z. 3, l. ‘Abdallâh.

» 147, Anm. 3. Vom Sohn dieses Tau’am: لُحَارْتِ بْنِ

التَّوَّعْمِ الْيَشْكُرِي wird bei Abû Hâtim, Kitâb al-mu‘ammarîn, fol. 59^a, berichtet, dass er in der Ġâhilijja gelebt habe und beim Auftreten des Islâm ein Greis gewesen sei. Ein sechszeiliges Gedicht von ihm wird von Ibn al-Kelbî (عن خراش) überliefert.

Seite 186, Anm. 2. Vgl. وَتَجَلَّبُوا السَّكِينَةَ in einer Rede des ‘Alî, Nahg al-balâga (ed. ‘Abduh, Bejrût, 1307), 70. Ueber لباس التقوى eine Abhandlung von al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wal-dîn (Stambul, 1304), 235 ff.

INDEX.

I.

- Abû-l-‘Alâ’ al-Ma‘arrî**, seine *Rasâ’il* citirt 24, A.; verspottet die Nachahmung der alten Poesie 146; Urtheil der Kritiker über ihn 170.
- Abû ‘Amr b. al-‘Alâ’**, über die Entwicklung der arabischen Poesie 59, A.; sein Urtheil über die neue Dichtkunst 135 ff.
- ‘**Aṭâ’ al-Sindî** 13, A.
 - **Bekr**, seine *Chuṭba* 64; seine Stelle im sunnitischen Partei-*Ḥadîṭ* 197.
 - **Dulâma** 140.
 - **-l-Faraġ ibn Hindû** 148.
 - **Ġa‘far** aus Elvira 128.
 - **Ġahl** 200.
 - **Hurejra** 49.
 - **Ḥâtim al-Sigistânî** 136. 137, A. 151, A.; sein *Kitâb al-mu‘ammarîn* 214. 217.
 - **-l-Naġm** 54. 74. 138, A.
 - **Nuchejla** 9.
 - **Nuwâs** 144; Redaction seiner Gedichte 145, A. 166, A.
 - **Temmâm** 128, A. 134. 142. 143; Urtheil des **Ibn al-Aṭîr** 164; des **Ibn al-A‘râbî** 165, A.
 - ‘**Ubejda** 10 ff. 141.
- Achṭal, al-** 21; Urtheile über ihn 135. 164.
- Aesthetische Beurtheilung der arabischen Poesie** 155 ff.
- Aetoler**, ihr Brauch bei Kriegsunternehmungen 51.
- Aḥmed al-Ġawânî**, sein Werk über ‘*Ujûb al-sú‘arâ’* 138, A.
- Âl**, Dämon der Wöchnerinnen 116.

- Amen 37, A.
- Âmidî, Abû-l-Kâsim al-, Verf. der Muwâzana 124 f.
- Anas b. Mâlik, tritt dem Ḥaggâg entgegen 201, A.
- Anbârî, Ibn al-, Lehrgedicht über Ġarîb-Wörter 171.
- Andâm (Schlûḥ), Inspiration derselben 213.
- Anthologien in der arabischen Literatur 166 ff.
- Aʿrâbî, Ibn al-, seine Kritik der Dichter 165.
- Arbeiterversen 78, A.
- Aristoteles 81, A.; ein Spruch desselben 23, A.
- Arzt, Dichter als A. 22.
- Asâṭîr al-awwalîn, anonymes Werk 181, A.
- Aswad al-ʿAnsî, al- 107.
- Aʿsâ, al- 133. 137.
- Ašʿariten, dogmatische Differenz mit den Ḥanbaliten 6.
- Ašmaʿî, al-, seine Kritik der Dichter 136. 138, A.
- Aṭîr, Ibn al-, verschiedene Schriftsteller dieses Namens
161, A.; vertheidigt das Saġʿ 67; sein Urtheil über
Dichter 162—165.
- Aṭlâl, in den Kašîden, 126 ff.
- ʿAbbâs b. Mirdâs 75, A.
- ʿAbdallâh b. Ishâk, Grammatiker 138, A.
- ibn al-Muḳaffaʿ 142.
- — al-Muʿtazz, s. Muʿtazz.
- b. Nauf 70.
- ʿAbîd b. al-Abras 16. 148.
- ʿAdî b. Zejd 137.
- ʿAġġâġ, al- 12. 54. 177, A.
- ʿAlî, seine Chuṭba 64; in der Tendenztradition 196, A.
- ʿÂmir b. Maġnûn, Dichter 126.
- b. Wâṭila al-Kinânî, Wohlredner 65, A.
- ʿAmr b. Kulṭûm 137.
- ʿAskarî, al-, sein Werk über Taṣḥîf 140, A. 147, A.
- Bâcharzî, al- seine Anthologie 169.
- Badîʿ al-zamân al-Hamadânî, über philologische Studien 150.
- Bašâma 20.
- Baššâr b. Burd 13. 140.

- Bauernregeln 72, A.
 Bawwâb, Ibn al- 173.
 Beten, durch Dämonen verhindert 199, A.
 Bettelsprüche 68.
 Bibelcitate, muhammedanische 194.
 Bildniss, Verfluchung eines solchen 29.
 Bile'am 42 ff.
 Brandmal, Higâ' mit dem B. verglichen 90.
 Buhturî, al- 128; Urtheil des Ibn al-Aṭîr 164.

 Chaldûn, Ibn, über zeitgenössische Kunstrichter 170.
 Chalifen, Ansprachen der ersten Ch. 64; Sakîna Attribut
 der Ch. 187; Karenô auf die 'abbasidischen Ch. über-
 tragen 199, A.
 Chalîl b. Aḥmed 140.
 Chaṭîb 20, A.
 Chawwât, al- 75 A.
 Chidr, al-, inspirirt die Dichter 6.
 Christen 96, A.
 Chuṭba, Form der alten Ch. 60, A.; der ersten Chalifen 64.

 Dichter, Mitarbeiter am Kriege 26 ff. — S. Poesie.
 Dîsa 33.
 Durra al-jatîma, al- von Ibn al-Mukaffa' 142.

Dû-l-rumma 81. 82. 94 ff. 137, A. 210 ff. 212.

 Darî(?), Dichter aus dem Stamm D. 76.
 Dijâ' al-dîn ibn al-Aṭîr 161, A.
 — — al-Kûṣî, Werk über Garîb-Wörter 171.

 Evangelium, Einfluss auf einen Ḥadîṭ-Spruch 194, A.
 Excommunication 34, A.
 Exorcismen im Sağ' 68.

 Fachrî, al-, Geschichtswerk 152.
 Fahl, Fuḥl 135.
 Fârâbî, al-, Ansicht über Ginnen 109.

Farazdaq, al- 8. 9. 10. 11. 45. 137, A. 138, A. 144.

Fâris, Ahmed, moderner Dichter 172.

Faşâha 171.

Fata Morgana 116.

Fetischkraft des Wortes 28.

Finger, Haltung derselben bei Fluch, Gebet etc. 55 ff.

Fluch 28 ff.; seine Wirkung 38 ff.; materielle Vorstellung derselben 29. 39. 118; altarabische Fluchformeln 119.

Fuchs, Reitthier der Ġinnen 209.

Fuhûlat al-šu'arâ', Abhandlung des Aşma'î 136. 240, A.

Gazellen, Verbindung mit Ġinnen 208, A.

Gebet 36; Saġ^c im G. 68; Ġinnen verhindern das G. 199, A.

Gedichte, verschiedene Vergleichen der G. 87 ff.; mit störrigen Kamelen 94, A.; mit buntgewirkten Kleidern 130 ff.

Genealogen, ihre Schilderungen 63, A.; sprechen im Saġ^c 71.

Gestus bei Eid, Segen, Fluch etc. 55.

Glöckchen, Kundgebung des Hl. Geistes durch G. 189, A.

Gotteshaus 194, A.

Götter, Umbildung derselben im Islâm 111—116.

Ġâhilijja, Verherrlichung der G. 135; ihr Werth herabgesetzt 149 ff.

Ġâhiz 141. 149. 153; Excerpt aus Kitâb al-ḥajwân des Ġ. 175.

Ġamhara des Šejzarî 168.

Ġazzâr, Abû-l-Ḥusejn al- 172, A.

Ġerîr 9. 10. 138.

Ġinnen inspiriren die Dichter 1 ff.; im Islâm 107 ff.; Glaube an die Existenz der Ġ. 109; Eigenschaften der Ġ. nach dem Ḥadîṭ 111; Anbeter der Ġ. 112; aus heidnischen Göttern entstanden 113 ff.; leuchtende Erscheinungen 205 ff.; gesellen sich den Thieren zu 207; ihre Missgunst gefürchtet 209; Ton-Eindrücke der Ġ. 210 ff.

Ġarîb al-muṣannaf, al-, Auszüge daraus 78, A. 119.
Ġazel, Etymologie 134.

Halskette, Higâ' damit verglichen 100.

Hamadânî, Badî' al-zamân al- 150.

Hasmonäer 43.

Hâtif 6.

Haḍa b. 'Alî 20.

Heidenthum, s. Götter, Ġâhilijja.

Heilssprüche im Saġ' 68.

Higâ', ursprüngliche Bedeutung 26 ff.; ältestes Document des H. 42; älteste Anwendung 46; Formalitäten beim H. 47—57; Etymologie des Wortes 69, A.; Proben des alten H. 72; Vergleichen 100 ff.

Hilâlî, Šems al-dîn al- 173, A.

Hind, ihre Kampfesverse 80.

Hinterkopf, 104.

Hišâm al-Mar'î 82.

Ḥaġġa al-Ḥamawî, Ibn 168.

Ḥaġġâġ b. Jûsuf, al- 63. 201, A.; seine Chuṭba 64, A.

Ḥadîṭ, jüdische Beeinflussung 190; tendenziöses H. 196.

Ḥaḍaḍa, Berg in Arabien 33, A.

Ḥakam, al-, Dichter, 75. 80.

Ḥalîla, weiblicher Dämon 213.

Ḥammâd aġrad 14.

— al-aṣġar 66, A.

Ḥamza Faṭḥallâh, moderner Dichter 174.

— b. 'Alî al-Iṣfahânî, Redaction der Gedichte des Abû Nuwâs 145, A. 166, A.

— b. al-Ḥasan al-Iṣfahânî, Kitâb al-chaṣâ'iṣ wal-muwâzana 216.

Ḥanbaliten, dogmatische Differenz mit den Aš'ariten 6.

Ḥarîṭ b. Zâlim, Trauergedicht auf ihn 77.

Ḥasan al-'Abbâsî, «Theologische Fragen u. Antworten» 215.

Ḥassân b. Tâbit 3. 31, A.

Ḥidâ' 95, A.

Ḥidjam, Ibn 147, A.

Ḥillî, Şafî al-dîn al- 171.

Ḥuşrî, al-, seine Meinung über neuere Dichter 156.

**Ἰαμβοί* 80.

Iblîs 7. 107, A.

Ibrâhîm b. Hilâl al-Şâbî, 67.

Ilhâm 6.

Imru' ul-Ḳejs 23. 73. 160; der Anfang seiner Mu'allaka
nachgeahmt 128; travestiert 172, A.

— — Stammesname 96.

Izâr, schlaffes Herabhängen desselben 51.

Imâd al-dîn al-Işfahânî, Anthologie 169.

Imrân b. Hiţţân 127.

Izz al-dîn ibn al-Aţîr 161, A.

Jahjâ b. 'Alî al-munagǧim 120, A.

— b. Manşûr al-İǧlî 129.

— b. Zijâda al-Şejbânî 67, A.

Jatîma, Abhandlung des Ibn al-Muḳaffa' 142.

Jatîmat al-dahr von al-Ta'âlibî 168.

Juden in Medina 29; jüdische Einflüsse auf das Ḥadîţ 190.

Jûnus b. Ḥabîb 137, A.

Kâ (ägypt.), im Islâm als Ginnen und Heilige 112.

Ka'b b. Madân 63.

— b. Zuhejr 173. 207. 211.

Kahf, Sûrat al- 191.

Kâhin 18. 21. 25, A.; Sprüche im Saǧ' 69; Anerkennung
im Ḥadîţ 107 ff.

Kameltreiber, ihre Verse 95, A.

Kampfgedichte 79.

Karenô (pers.), Einfluss auf muhammedanische Vorstellungen 199, A.

Karîm, Terminus der Dichterkritik 137.

Kindî, al- 152.

Kitâb al-^ʿajn 139.

Klagelieder, s. Todtenklage.

Kleidung, symbolische Handlungen mit derselben 46, A.

Kulejb Wâ'il 19.

Kutejjir 128.

Kašîda, Gegensatz zu Regez 82; Spottvers 105; neueste
Literatur der K. 173.

Kašîra, Ibn al- 67, A.

Kejs b. al-Aslat 20.

Kejs al-rukajjât, Ibn, s. ^ʿUbejdallâh.

Korân, Nachahmungen desselben 70, A.; seine Recitation 191.

Kûšî, al- 171.

Kuss b. Sâ'ida 60, A. 70.

Kutejba, Ibn 156 ff.

Kuzah, Umdeutung im Islâm 113.

Lebîd 130, A. 148.

Lichterscheinungen der Ginnen 205 ff.

Lichtglanz umstrahlt die Chalifen 199, A.

Liebesgott als Ginn 116.

Luga 138. 151.

Mâlik b. ^ʿAglân, Chazragite 29.

Ma'mûn al-Hâritî, Nachahmer des Korân 71, A.

Manşûr, al-, Chalife, seine Reden 65.

Mas'ûdî, al- 141.

Mâsâl (hebr.), Bedeutung.

Maţal al-sâ'ir, al-, Werk des Ibn al-Aţîr 162.

Megd al-dîn ibn al-Aţîr 161, A.

Mejjâda, Ibn 75. 80. 97.

Melodieen 14—15.

Menstruation, Widerwillen der Ginnen gegen dieselbe 208.

Metrum 57.

Mihrân b. Hâfân, Ginn 15.

Mishal, Ginn des A'sâ 133.

Mô'âbh, Higâ' gegen M. 44.

Moschee, Gotteshaus genannt 194, A.

Mubarrad, sein Verhältniss zur neuen Poesie 167.

Muhalhil b. Rabî'a 24, A. 133.

Muhallab, al- 63.

Muḥammed, seine Inspiration im Verhältniss zu dem Ginnenglauben 4; vermeidet Verfluchungen 41.

Muḥtâr, redet im Saġ^c 65. 70.

Muḳaffa^c, Ibn al- 142. 152.

Munâdir, Ibn 141.

Muruwwa und Dîn 148 ff. 152. 153, A.

Muse 10.

Musejlîma 107.

Musnad-Inschriften 62, A.

Mu'taḍid, Chalife 120, A.

Mutanabbî 145; Urtheile über ihn 164. 170.

Mu'tazz, Ibn al- 145; seine Werke 166.

Nasîb 125.

Nâzim 17, A.

Nilus, Hl., Bericht über arabische Quellenlieder 58.

Nubâta, Ibn, Prediger 66.

Nuṣejb, Ibn 10.

Onias 43.

Ortsnamen in den Anfängen der Kašîden 128.

Omar I., der Chalife, im sunnitischen Partei-Ḥadîṭ 196.

— ibn abî Rabî'a 127. 139.

ʿOmarî, al-, s. Šihâb al-dîn.

Pfeile, man vergleicht damit den Fluch 29 ff.; das Higâ' 87; vergiftete Pf. 89; der Liebenden 117.

Pflanzen als Aufenthaltsort der Ginnen 208. 210.

Philologen, Gesichtspunkte der Ph. in der Kritik der Poesie 135—143. 155.

Poesie, Korân des Iblîs 7; ihre Stellung im Islâm 8. 24;
P. der Ġâhilijja als Ideal der vollkommenen Dichtkunst

122 ff.; Reaction gegen diese Anschauung 143 ff.; Würdigung der neuern P. 156 ff.

Quellenlieder 58.

Rakwe im *Sag*^c 68.

Rašîk, Ibn 157.

Rechtssprüche 69.

Regen durch Gebete bewirkt 43.

Regez, Verhältniss zum *Sag*^c 76; als Poesie nicht anerkannt 78; Verwendung im Spottvers 80; Gegensatz zur *Ḳašîda* 82; *R. muḳaṭṭa*^c 120.

Reim, älteste Bezeichnung 99; später *Ḳâfije* genannt 84.

Rešef 111, A.

Rûach haḳḳôdeš 196.

Ru'ba b. al-^cAggâg 8.

Rûḥ al-ḳudus 4; giebt sich in Tönen von Glöckchen kund 189, A.

Rûmî, Ibn al- 160.

***Sag*^c**, ursprüngliche Form der arabische Dichtung 59 ff.; älteste Anwendung des S. 68—71; fehlt in den alten *Chuṭab* 62 ff.; Eindringen desselben in die amtliche Stilistik 67; Bedeutung und Gebrauch des Wortes 69; erhält sich im *Higâ'* bis in die Umejjadenzeit 75; Anwendung des S. in alten Wanderungssprüchen 19, A.; in der Todtenklage 77, A.

Sajjid al-Ḥimjarî, al- 6.

Sakîna, Lehnwort aus dem Jüdischen 177; Gebrauch des Wortes im *Ḳorân* 179; muhammedanische Erklärung desselben 181; Gegensätze zu S. 183; profane Anwendung 186; biblische Einflüsse 191; rabbinische Einflüsse 193; synonym mit *Rûḥ al-ḳudus* 195; heidnische Reminiscenzen 198 ff.

Salben des Hauptes 54.

Samsam, Ortsname 147, A.

Schamanen 18, A.

Schiedsrichter, Dichter als Sch. 21.

Schlange, Erscheinungsform der *Ginnen* 198.

Schönheitskatalog des Munḍir 60.

Schuh, symbolische Handlungen mit demselben 47. 51, A.

Sînâ, Ibn, seine Ansicht über Ġinnen 110; als Dichter 126. 171.

Sîra-Verse 60, A.

Sonne als Šejtân bezeichnet 113 ff.

Sonnenstäubchen 115.

Strauss, Reitthier der Ġinnen 208.

Su'âl al-djâr 147.

Surâka al-Bârikî 10.

Symbolische Handlungen 48.

Šâfi'î, al-, seine Ansicht über Muruwwa 150; A.

Šejtân al-ķawâfî 9 ff.; Kleidung des Š. 50; vor dem Islâm 106; Namen der Sonne 113. — S. Ġinn.

Šejzarî, al-, seine Ġamhara 168.

Šekhînâ (hebr.) 177; rabbinische Aussprüche darüber 193. 195.

Šems al-dîn al-Hilâlî, Lobgedichte auf den Propheten 173, A.

Šidjâķ al-, s. Fâris.

Šihâb al-dîn Aḥmed b. Muḥammed, Verf. eines Fürstenspiegels 66.

— — al-'Omarî, sein Masâlik al-absâr 62, A.

Ši'r im Verhältniss zu Regez 78; Spottvers 105.

Šâbî, Ibrâhîm b. Hilâl al- 67.

Šadr al-dîn al-Madanî, Anthologie 169; Auszug daraus 176.

Šafî al-dîn al-Hillî 171.

Šâlih b. 'Abd al-Ḳuddûs 126. 140.

Šammâ', Istimâl al- 52 ff.

Tau'am al-Jaśkurî 147, A.; sein Sohn 217.

Ta'wîḍ in Saġ'-Form 68.

Thiere, Verkörperungen übernatürlicher Kräfte 199 ff.; Reitthiere der Ġinnen 207.

Todtenklage 77, A. 78; der Ġinnen 212, A.

Töne der Ġinnen 210 ff.

Traumdeutung 28, A.

Ta^ʿalibî, al- 147; seine *Jatîma* 168.

Ta^ʿlab, Urtheil über ihn 164.

Tarafa 85.

ʿUbejda b. Hilâl 65, A.

ʿUbejdallâh ibn ẖej̣s al-rukajjât 127. 137, A. 144.

— **al-Murrî** 65, A.

ʿUhejha b. al-Ġulâh 18, A. 22.

ʿUmda fî maḥâsin al-sî^ʿr, al- 120. 157.

ʿUmejja b. Abî ʿÂ^ʿid 129.

ʿUrwa b. al-Ward 137.

ʿUwejf al-ḵawâfî 85.

Verse, s. Regez; in die prosaische Erzählung eingestreut 60.

Vögel, Reitthiere der Ġinnen 208.

Wadd, Gottesname 116, A.

Wanderungen, Orakel bei denselben 19.

Weben, als Bezeichnung der dichterischen Thätigkeit 132 ff.

Wetterregeln im Saġ^ʿ 71.

Wildesel, Schilderung bei arabischen Dichtern 81, A.

Wirbelwind, Erscheinungsform der Dämonen 204.

Wissen der Dichter 18 ff. 21.

Wolke, Erscheinungsform der Sakîna 190 ff.

Wort, Zauberkraft desselben 28 ff.

Wufûd 60.

Zahr b. ẖej̣s 65.

Zauberer zur Zeit der Umejjaden 107, A. 108.

Zauberspruch des Dichters 45.

Zeigefinger, s. Finger.

Zijâd b. abîhi, seine Chuṭba 64.

Zuhejr, Charakteristik seiner Poesie 85.

— **b. Ġanâb** 19. 22. 214.

II.

91. مَبْدَات, أَوَابِد — . أَبَد

35. 37. اللَّهُمَّ

60, A. أَمَّا بَعْد

37, A. نَعَمْ = إِنْ

133, A. אַרְנ שׁוּר

34, A. تَبْرُة, تَبْرُو — . بَرَأ

الأبعد — in Flüchen, 40. —
39.

32. 46, A. مُبَاهِلَة — . بَهْل

33, A. بَوَاق

101. بَوَاقِر

بيت الله — , Verszeile, 98. بيت,
Moschee, 194; A. .

39, A. 40, A. 207, A. تَعَس

46, A. جَثَا

35, A. جَذَرَة

129 ff. حَبَر

95, A. حَدَا

91, A. مُحْكَمَات — . حَكَم

132. حَاك

45, A. חַרַק

114, A. خِرَاطِيم الشَّمْس

خَزَى } in Flüchen, 40.
خَفَر }

32, A. خَلَع

خنزب, Name eines Dämons,
199, A.

in Flüchen, 40. خَيْب

35, A. — دَعَا, Finger,
56, A.

33, A. مُدَقَّع — . دَفَع

103. دَمَغ

82, A. رَفَد

99. رَوَى، رَوَى.

69. زمزم.

147. سؤال الديار.

سَبَابَة — 55, A. 102. سَبَّ

55 ff. 215.

57, A. مَسْبَاكَة — سَبَح

101. سبع

69, A. ساجع

133. سَدَى

153, A. شَحَّ

91. شَوَارِد — شَرِد

17. شَاعِر — شَعَر

40 A. شَلَّ

52 ff. اَشْتَمَال الصَّمَاء — شَمَل

56, A. شَاهِد — شَهْد

57. شَلَح اَصْبَع

134. صَاغ

82, A. طَرَح III

und Derivate, 33, A. 45, A. طَرَد

35, A. طَاعُونَة — طَعَن

123. طَعِينَة — 19. طَعَن

35, A. عَدَسَة

179. عَدَن

عَرِيف — 17, 22, A. 25, A. عَرَّاف
21, A.

210. عَزِيف

101. عَضَّ

85, A. III عَظَل

71. عَائِف

211. عَوَى

134. غَزَل

184, A. غَرَم, antith. غَنَم

112, A. فَصَح (Passah)

40, A. فَعَلَّ

17, A. فَوَّاد

36, A. فَحَلَل — فَحَلَّ

40. قَبَح

103. قَكَف

قَذَع } und Derivate, 101.
قَرَص }

78. 120. قَرِص

101. قرع
5. قرين — 113 ff. قرنا الشيطان
- 40, A. قشر
- 17, A. قصاد
171. تقعر, تقعير — .قعر
- 83—97; Bedeutung, قافية
- Etymologie, 97—105.
71. قائف
105. قول
43. קסמים
- 34, A. מקרא העדה — קרא
- كُ الكرامة oder كرسى الكبرياء
- 186, A.
137. كريم
105. كلمات
- 186, A. כבוד
35. 37. لاهم
- 40, 102. لحا
105. لسان
- 34, A. ندوة, ناد
132. نسج
25. 37. نشد
- 37; als Einleitung der
- Chutba, 60, A.
101. نهش
- 55, A. נשיאות כפים
6. هائف — 212. هنف
211. هتمل
- هجا, Etymologie, — هجا
27. 69, A.
211. هدهد
133. هلهل
101. همز
- 212, A. همهم
- 69, A. הגה
186. وقار
- 62, A. ولد
- 17 A. ידיب
17. 69, A. ידלוני

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

ABHANDLUNGEN
ZUR ARABISCHEN PHILOLOGIE

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

ZWEITER THEIL

DAS KITÂB AL-MU'AMMARÎN DES
ABÛ HÂTIM AL-SÎGISTÂNÎ



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI

VORMALS

E. J. BRILL

LEIDEN, 1899.

DAS
KITÂB AL-MU^cAMMARÎN
DES
ABÛ HÂTIM AL-SIGISTÂNÎ

BEARBEITET

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

~~~~~  
Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie  
der Wissenschaften  
~~~~~



BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS
E. J. BRILL
LEIDEN, 1899.

DRUCKEREI vormals E. J. BRILL. — LEIDEN.

DEN LIEBEN FREUNDEN

A. ASHLEY BEVAN

UND

EDWARD G. BROWNE

GEWIDMET

VORWORT.

Der verewigte ROBERTSON SMITH war es, der die Anregung zur Bearbeitung der hier herausgegebenen Schrift des *Abû Hâtim* gab. Da die Versendung des Cambridger *Unicums*, dessen Beschreibung in unserer Einleitung (S. XIX—XX. XXV—XXVI) zu finden ist, nach den Satzungen der Bibliothek nicht möglich war, beschenkte mich mein Freund Professor BEVAN, zum Zwecke der Herausgabe, mit einem *photolithographischen Facsimile*, das unserer Edition zu Grunde gelegt wurde.

Für die Feststellung des Textes konnte ich mich während der Druckcorrectur der unschätzbaren Mithilfe Prof. DE GOEJE's erfreuen. Mehr, als in den Anmerkungen angedeutet werden konnte, verdankt der Text den Erwägungen, zu welchen seine Randbemerkungen Veranlassung boten. Ich erfülle eine angenehme Pflicht, wenn ich für seine unermüdliche Theilnahme und Bemühung hier meinen Dank ausspreche. Ebenso schulde ich Herrn Dr. PAUL HERZSOHN aufrichtigen Dank für die gewissenhafte Sorgfalt, die er auch diesem zweiten Theile der «Abhandlungen», deren Drucklegung er leitete, gewidmet hat, sowie für manchen nutzbaren Wink, den er mir während dieses Verkehres zukommen liess.

Wenig habe ich über die in den Anmerkungen angewandten Abkürzungen zu sagen. Es sind grösstentheils

dieselben, die ich in früheren Arbeiten benutzt und in den Vorreden erläutert habe. Andere werden durch die in der folgenden Einleitung gemachten literarischen Angaben erklärt. *Bht.* = Buḥturî; *Bal.* = Balawî; *Ḥamd.* = Ibn Ḥamdûn, Taḍkira; *Ḳummî* bezieht sich auf das S. LXIV, ff. charakterisirte Werk; *Murt.* = al-Murtaḍâ, Ġurar etc. — *C.* bezeichnet die Lesart der zu Grunde liegenden Handschrift; *Gl.* die am Rande derselben befindlichen Glossen (siehe S. XX, Anm. 2). — Im *Index* beziehen sich die gewöhnlichen arabischen Ziffern auf die Seitenzahlen des arabischen Textes; die Abschnitsnummern der Anmerkungen werden durch *cursive* arabische Ziffern angedeutet, neben welchen die rechts oben angebrachten kleineren Zahlzeichen die Ordnungszahl der Anmerkungen innerhalb der einzelnen Abschnitte bezeichnen (z. B. 58⁶ = Anmerkung 6 zu n^o. LVIII); die römischen Zahlen beziehen sich auf die Einleitung.

Budapest, im März 1899.

IGN. GOLDZIHHER.

EINLEITUNG.

I.

Innerhalb der aus alter Zeit überlieferten arabischen Poesie können wir eine besondere Gattung dichterischer Erzeugnisse unterscheiden, die wir ihrem Inhalte nach unter der Benennung *Altersgedichte* zusammenfassen: eine Poesie des Lebensüberdresses und des Weltschmerzes.

Als ihre Verfasser gelten *Mu^cammarrûn*, hochbetagte Greise, die in solchen Gedichten die Beschwerden des hohen Alters schildern, das Bild ihrer körperlichen und geistigen Hülfslosigkeit vorführen und dabei einen sehnsüchtigen Rückblick werfen auf ihr verschwundenes Mannesalter und die Heldenthaten, die sie einstmals mit den Mannen ihres Stammes vollführen konnten. In dem Schmerze, den die vergleichende Betrachtung vergangener glänzender Tage und des gegenwärtigen Zustandes der Vereinsamung und Bedeutungslosigkeit verursacht, suchen sie Trost in dem Gedanken an die naturnothwendige Vergänglichkeit aller irdischen Macht und Grösse, wobei sie für die Gewissheit dieses Verlaufs der Dinge typische Beispiele aus der Geschichte aufzuzählen pflegen.

Schon diese kurze Andeutung der Richtung und des Ideenkreises der *Altersgedichte* lässt uns ahnen, dass es nicht die von übermüthiger Thatkraft strotzenden Dichtungen der *Ġâhilijja* und deren unmittelbare Nachfolger

sind, unter denen wir die Producte jener Gattung zu erwarten haben. Gewisse Elemente und Ansätze zu denselben sind aber allerdings schon aus alter Zeit nachweisbar. Einige Proben dieser in die alte Poesie zurückreichenden Anfänge¹⁾ finden sich, mit vielen krassen Interpolationen vermengt, auch in den betreffenden Artikeln der Schrift des Abû Hâtîm, die den Gegenstand gegenwärtiger Veröffentlichung bildet²⁾. Inhaltlich können wir ihnen zugesellen zwei Verse des 'Urwa b. al-Ward (ed. Nöldeke, 6, 1—2), in denen der Dichter die Schilderung seines Greisenalters zwar nicht als Bild der wirklichen Gegenwart entwirft, sie aber als zukünftigen Zustand an seiner Phantasie vorüberziehen lässt. Von dem Abschied der Jugend (vgl. auch 'Amr b. Kāmi'a, Ham., 504, und Abû Hâtîm, 102, 1, ff.) und dem Erscheinen des grauen Haares spricht Salâma b. Gandal, Muf., 20, 5—9, wie denn andererseits Muzarrîd, ibid., 16, 4, den Grund legt zu der Benennung des grauen Haares als «unwillkommenen Gastes»³⁾. Aus der älteren Umejjadenzeit gehört in diese Reihe ein kurzes Gedicht des Mukanna' al-Kindî, der über sein Ergrauen als über eine «schwere Last» klagt, sowie die realistische Schilderung, die dessen Zeitgenosse Musâwir b. Hind (Ham., 226) von seinen alten Tagen aus einem bestimmten Anlass entwirft.

1) Unter einen andern Gesichtspunkt gehören Selbstermahnungen bei alten Dichtern, die es sich zum Bewusstsein bringen, dass sie das höhere Alter von jugendlichem Uebermuth zurückhalten sollte; das grane Haar sei ein „Ermahner“, NAb., 17, 8; Hut., 2, 21; — ein „Todeskündler“ (نَاعٍ), Kâmil, 533, 11. Vgl.

„der Bote des Todes“ bei Abû Hâtîm, 98, 15.

2) Namentlich das *Alttersgedicht* des Namir b. Taulab; s. n°. LXII, Anm. 3. Hier sei noch zu dem Apparat nachträglich hinzugefügt, dass diese ganze Kašide (41 Verse) in der Gamhara, 109—111, zu finden ist: zu den Varianten

kommt hinzu: 70, 14: أَجَمَلُ, Gamhara, Vers 12: أَفْضَلُ.

3) Darüber ausführlicher unten, Abschnitt V.

Die in diesen alten Dichtungen hervortretenden Elemente werden in der *Mu'ammarrûn*-Poesie verwandt; aber jene selbst gehören noch nicht zur Gattung dieser letzteren. An den Ideenkreis derselben schliesst sich enger an ein dem hochbetagten ¹⁾ *Muchadram* Rabî'a b. Maḡrûm, Ag., XIX, 93 (besonders Z. 16, ff.), zugeschriebenes Gedicht, in welchem dieser Greis im Alter von mehr als hundert Jahren auf sein Leben und Treiben in fröhlicheren Tagen einen Rückblick wirft:

وَلَقَدْ أَتَيْتَ مِائَةَ عَلَى أُعْدَّهَا * حَوْلًا فَحَوْلًا إِنَّ (2) بَلَاهَا مُبْتَلٍ

Und vollends den Stil der vorzuführenden *Mu'ammarrûn*-Dichtungen vertritt — vielleicht auch in gewissem Zusammenhang mit ihnen stehend — das *Altersgedicht* des Ġa'd al-Muḡaribî (Umejjadenzeit), Ag., XIX, 69. Der alte Mann klagt über die Vernachlässigung, die ihm die Allernächsten zu Theil werden lassen, und blickt mit Sehnsucht auf frühere Tage zurück, in welchen er Gazellen jagte und den Kopf manches ebenbürtigen Helden abhieb, während er jetzt «einem Vogel gleicht, dem die Jungen entflohen sind».

An solche aus der älteren Poesie hin und wieder auftauchende Elemente können die eigentlichen *Mu'ammarrûn*-Producte anknüpfen, deren Entstehung mit einer in der ersten Hälfte der umejjadischen Epoche emporkommenden und durch die philologischen und antiquarischen Bestrebungen im II. Jahrhundert d. H. befestigten literarischen Richtung in engem Zusammenhange steht. Zu jener Zeit lassen sich die Chalifen von südarabischen Recitatoren und Ueberlieferern die Geschichten des Alterthums erzählen ³⁾; aus diesen

1) Einen كبير شيخ nennt er sich auch in Muf., 31, 2.

2) Chiz. ad., III, 566, 10: لا; vielleicht: لو.

3) Muhammed. Stud., I, 182.

Erzählungen wachsen in stetigem Fortschritt auch versificirte Betrachtungen über die alten — besonders die süd-arabischen — Könige und Fürsten heraus¹⁾, welche Letzteren man häufig selbst als die *Autoren* jener Betrachtungen auftreten lässt. Die genealogischen Legenden lassen auf allen Gebieten des Araberthums eine Menge von hochbetagten Stammesfürsten und Weisen hervortreten, denen die Verfasser dieser Fabeln und solche, welche alte, genuine Ueberlieferungen in den Rahmen dieses Fabelwerkes einfügten, Betrachtungen über ihr das gewöhnliche menschliche Maass überragendes Alter in den Mund legen.

Manche dieser Legenden und der an dieselben geknüpften Verse werden von den Historiensammlern bei den Ueberlieferern der betreffenden arabischen Stämme, die solche Mittheilungen im Zusammenhange mit der Kunde von ihren Patriarchen und anderen berühmten Männern des Stammes aufbewahrten, vorgefunden worden sein. In der That berufen sich Genealogen und Historiensammler in ihren Nachrichten und Mittheilungen über einzelne *Mu'ammarrûn* auf Angehörige des betreffenden Stammes als die unmittelbare Quelle ihrer Kenntniss von diesen Dingen²⁾. Die an solche Nachrichten angehängten Gedichte gehören in diesen Fällen wahrscheinlich zu den *As'âr al-kabâ'il*³⁾.

1) Vgl. die Thätigkeit des Jezîd b. Rabî'a b. Mufarrig unter Jezîd I., Muh. St., I, 97, Anm. 5.

2) Ein Genealoge aus dem Stamme, dem 'Amr b. Kultûm angehörte, Achdar mit Namen, der auch eine mit *Hâtif*-Legenden ausgeschmückte Nachricht über die Geburt des Dichters überliefert, giebt ihm das Alter von 150 Jahren, Ag., IX, 182. Desgleichen berufen sich die Gewährsmänner des Abû Hâtim sehr häufig auf Stammesleute als die Quelle ihrer Nachrichten über *Mu'ammarrûn* des betreffenden Stammes; ein Kelbit wird z. B. als Gewährsmann citirt für Mittheilungen über den Kelbiten Zuhejr, 25, 15; 28, 4; vgl. auch 39, 19; 40, 4; 79, 4. 21; 80, 10; 82, 5. 15; 85, 6. 17; 86, 2. 13; 87, 9.

3) S. meinen Aufsatz: Some notes on the Diwans of the Arabic Tribes, JRAS., 1897, 325, ff. Vgl. Ag., III, 7, 8 v. u. wo ein Mann aus dem Stamme Kajs ('Ajlân), also Stammesgenosse des Du-l-işba', Ueberlieferer der Gedichte dieses Poeten ist. Man beruft sich auf Leute aus dem Stamme Aslam in Bezug

Nach einigen genuinen Mustern wurde aber der grössere Theil dieser Gedichte frei erfunden, oder es wurde Ueberliefertes von den gewerbsmässigen Fälschern und Interpolatoren ergänzt und erweitert. Dass der bei diesem Geschäfte unvermeidliche Chalaf al-aḥmar (wir müssen ihn als Typus der ganzen Gattung betrachten) bei der Abfassung — oder mindestens Erweiterung — dieser Gedichte nicht unbetheiligt war, wird wenigstens in einem Falle (34, 4) auch von den gerngläubigen arabischen Ueberlieferern bemerkt, unter denen wohl Muḥammed b. Sallām (vgl. Anm. 12 zu n^o. LXI) nicht der einzige war, der sich den Altersgedichten gegenüber ablehnend verhalten hat¹⁾.

Zuweilen tragen diese Gedichte, die von ihren Verfassern als alterthümliche, aus der heidnischen Zeit stammende Erzeugnisse eingeführt sind, unverkennbare Spuren ihrer muhammedanischen Voraussetzungen an sich. In einem Gedicht des Musâfi^c wird das Jenseits in muhammedanischer Weise دار الخلد genannt (24, 18); Fâlig b. Chalâwa gebraucht (57, 3) geradezu eine koranische Ausdrucksweise (Sûre 7, Vers 198), und in einem Gedicht des 'Abîd b. al-Abras (69, penult.) wird ein *Iktibâs* aus dem Koran (Sûre 55, Verse 26 u. 27) angewandt. Auch die den *Mu'ammarrûn*-Weisen zugeschriebenen Sentenzen können zuweilen ihren islâmischen Ursprung nicht verläugnen (z. B. 53, 15, ff).

Dabei lassen manche der Erfinder dieser Gedichte die

auf Verse des zu demselben gehörenden Nâgija b. Ġundab, Usd al-ġâba, V, 5, 1. Die Gedichte des Asaditen Kumejt konnte man zunächst in seinem Stamme am Besten kennen lernen, Fihrist, 70, 26; und ein an den Propheten gerichtetes Gedicht des obsuren asaditischen Dichters Abû Muk'it (welches, wie es scheint, in der Takmila des Saġânî erhalten ist, TA., s. v. كعبت, I, 577, 5) hat al-Mufaḍḍal al-Dabbî nach der Mittheilung seiner eigenen Grossmutter, einer Asaditin, überliefern können, Usd al-ġâba, V, 304, 8.

1) Vgl. auch das von Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292, Anm. 1, angeführte Urtheil des Abû 'Amr b. al-'Alâ' über ähnliche Gedichte.

Absicht merken, ihren Erzeugnissen einen fremdartigen Anstrich zu geben. So lässt man einen der alten Dichter die seltsame Form **بِهَل** für **بِه** gebrauchen (29, ult.)¹⁾; mit grosser Vorliebe werden ferner dialektische («*ṭajjītische*») Spracheigenthümlichkeiten und Soloecismen angewandt (8, 3; 37, 10; u. s. w.). Dazu gehört u. A. besonders auch die Contraction von Präpositionen mit dem darauf folgenden Artikel, wie in **عَلْبَلَايَا** (55, 17; vgl. Kâmil, 619), **مَلْفَتَيَانِ** (72, 17), **مَلَّاسْلَام** (ibid., penult.), **مَلَّنَى** (76, 18), **مَلْعَى** (94, 8), ein Verfahren, das alten Mustern²⁾ *nachgeahmt* und zuweilen darauf berechnet ist, den Eindruck der Alterthümlichkeit zu erzeugen³⁾ und bei unverkennbar affectirter Anwendung immer geeignet ist, Verdacht gegen die Echtheit von Texten einzuflössen, in denen es vorkommt⁴⁾.

1) Vgl. Nöldeke, Zur Grammatik des class. Arabisch, 113, Nachträge.

2) Ḥam., 237, Vers 2: **مَلْمَال** ('Amr b. Kulṭûm); 384, Vers 5: **مَلْحَكَيْنِ** (Ta'abbata šarran); Jâk, II 324, 18: **مَلْأَشْيَاءَ** (al-Kattâl al-Kilâbî; vgl. Delect., 10, 4); **مَلْعِثَار** (Ḥâdira, in einer Variante zu Muf., 7, 23) u. A. Vgl. auch D. Günzburg, Zapiski, IX 121—122.

3) Z. B. in dem historischen Gedicht über den Kampf der mesopotamischen Kuḏâ'a-Araber gegen die Perser, Ag, II, 37, 16: **بِجَمْعِ مَلْجَزِيرَةٍ**.

4) Man beachte z. B. diesen Sprachgebrauch in einem Gedicht des Du-l-işba' al-'Adwânî (dem man gern apokryphe Sprüche untergeschoben hat, Ag., III, 5, 20), Muf., 23, 24: **مَلْأَمُور**. In dem Gedicht, in dem diese Form angewandt wird, ist mancher unstreitig muhammedanischer Gedanke zu finden, z. B. in den Versen 5. 7 die Allmacht und Schicksalsbestimmung Gottes. Auch in einem dem Abû Kejs b. al-Aslaṭ zugeschriebenen Gedichte (Ibn Hišâm, 40, 1) findet sich: **مَلْجَيْش**; aber in demselben Gedicht ist vom Gottesthrone (**عَرْش**) und von den „Heerschaaren des Weltenkönigs“ die Rede, und die Menschen werden

Wie in den dichterischen Sprüchen des Umejja b. Abi-l-Šalt durch allerlei aufgelesene Hebraismen und Aramaismen ein orakelhafter Eindruck erzielt werden soll, so hat man auch hier in einem Gedicht des durch seine Weisheit berühmten Akṭam b. Šejfī, um das Pathos seines Ausspruches zu erhöhen, ein im Arabischen unbekanntes aramäisches Wort für medicinische Drogen angebracht: البُسُوم (16, 9) = حَصَصْل (Plur.): «Man hat unseren Leuten berichtet, dass wir fürwahr verloren sind und dass machtlos sind die Zauberer ¹⁾ und die Heilkräuter».

II.

Eine aufmerksame Betrachtung der *Mu‘ammarūn*-Gedichte kann uns überzeugen, dass sie ihre Entstehung zum grossen Theile Antrieben verdanken, die jener Sphäre, die man mit gutem Recht «himjarische Fabrik» genannt hat, sehr nahe stehen ²⁾, eine sehr enge literarische Verwandtschaft

aufgefordert: فصلوا ربكم! Allerdings gilt Abū Kejs als ein dem Hanīfthum anhangender Mann. Chiz. ad., II, 48, 8; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, IV, 16. Er gehört zu den orakelnden *Šu‘ard*, von denen in diesen Abhandlungen, I, 20, die Rede ist.

1) Eigentlich die weiblichen Zauberer, weiblichen Aerzte (الكواهن); vgl. Nöldeke, WZKM., X (1896), 339, Anm. 1, und den Vers des A‘šā, LA., s. v. قبر, VI, 426, unten; s. v. نشص, VIII, 366; Schol. zu al-‘Aggāg, ed. Bittner, Vers 53. In einem Verse des ‘Adī b. Zejd, Ag., II, 27, 5, ist die Rede von الرواقى; ibid., XII, 114, 22, wird eine Frau zur Heilung eines Augenleidens herbeigerufen (vgl. die von Fraenkel, DLZ, 1898, Sp. 1595, angezogene Notiz aus Josephus, Antiquit., XVI, 277). Zu den *Kawāhin* in unserem Verse ist besonders die *Kāhina* in dem himjarischen Gedichte bei Kremer, Altarab. Gedichte über die Volks-sage von Jemen, n°. 16, Vers 24 (nach Iklīl, bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, I, 74, penult.) zu vergleichen. Ueber die in den alten Ueberlieferungen vorkommenden *Kāhina*-Frauen s. Kremer, Stud. zur vergl. Culturgeschichte III/IV, 76; Ibn Hišām, 284, 13 (*Kāhina* als Schiedsrichterin); ibid., 132, 8 v. u.; Hadīṭ bei Abū Dāwūd, Marāsīl (Kairo, Maṭba‘a ‘ilmijja, 1310), 53, 12.

2) In Bezug auf die Legende einer der hervorragendsten Gestalten der

mit ihr aufweisen. Dies ergibt sich vornehmlich auch aus dem Umstande, dass man in diesen Gedichten gern mit Begriffen arbeitet, die das stehende Thema jener süd-arabischen Gedichte sind: dem Nachweis der Vergänglichkeit irdischer Macht aus dem Beispiele von mächtigen Königen, in unseren Gedichten zuweilen den Ahnen des Dichters selbst (80, ult.; 82, 8, ff.; 83, 6, ff.; 86, 17), die nach langem, ruhmreichem Lebenslauf dem Tod ihren Tribut entrichten mussten ¹⁾. Jene Könige und ihre Werke hätten, wenn irgend etwas, Anspruch auf dauernden Bestand (خلود vgl. 5, 17; 66, 5 v. u.; 81, 11, u. sonst) erheben können (81, 9) ²⁾; ihr Untergang ist ein *memento mori* für alle Menschen, für alles Irdische ³⁾.

Diese Betrachtung hat man mit Vorliebe durch Leute aussprechen lassen, die in der Ueberlieferung als mächtige oder als weise Personen galten, durch Dichter des Alterthums, die man nach ihren sonstigen Aussprüchen zur Verkündigung ernster Lebensanschauung für geeignet halten konnte. Und um so bereitwilliger hat man ähnliche Gedanken an ihre Namen geknüpft, wenn die Thatsache ihres hohen Alters als gegeben vorauszusetzen war. Lebîd ⁴⁾, A'šâ, Zuhejr (man kennt die seinem Dîwân angefügte historische

Mu'ammarrân-Gruppe, Zuhejr b. Ġanâb, s. Nöldeke, WZKM., X (1896), 354, unten; vgl. Jacob, Altarabisches Beduinenleben², XIX.

1) Dahin gehören auch die in Hamdânî's Iklîl gesammelten *Kubûrijjat*, Kremer, Culturgesch. des Orients, II, 422.

2) Iklîl, bei D. H. Müller, l. c., 2, 91, 4.

3) Nur hingewiesen sei auf die auffallende Aehnlichkeit dieser Gedichte mit dem persischen Aogemaidê, 58—68; 85—102 (Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 164, ff.).

4) Besonders Dîwân (ed. Huber-Brockelmann), n°. XLII, wo zum Erweis der Nichtigkeit irdischer Macht (Vers 7) die historische Betrachtung sehr weitläufig ausgesponnen und eine grosse Reihe der Mächtigen dieser Erde aufgezählt wird. Von diesem Gedichte sind die Verse 7—11; 15—23 in Ham. Bht. aufgenommen; der dortige Text bietet noch einige Ergänzungen für *variae lectiones*.

Elegie, n^o. 20) und, wie es scheint, 'Adî b. Zejd ¹⁾ sind willkommene Namen gewesen, um als Träger von Gedichten zu dienen, deren Grundgedanke die Werthlosigkeit der irdischen Macht ist ²⁾; ein Weiser, wie Kuss b. Sâ'ida ³⁾, ein Fürstenson, wie Imru'-ul-Ḳejs ⁴⁾ sind geeignete Dolmetsche desselben; dem sentenzenreichen 'Abîd b. al-Abras wird eine himjarische Sibyllendichtung in den Mund gelegt ⁵⁾. Auch als unechtes Anhängsel an ältere Verse erscheint die Erwähnung der dem Untergange verfallenen mächtigen Könige und gefeierten Helden ⁶⁾.

So lässt man auch jene alten Leute, die ihren Stamm mit weisen Rathschlägen versorgen, die himjarische Schwermuth zum Ausdruck bringen. Zwar sind es hier nicht gerade nur die südarabischen Fürsten, auf welche zu *diesem* Zwecke verwiesen wird; ihre Namen werden von den *Mu'ammarrûn*-Dichtern eher dazu benutzt, sich selbst als Zeitgenossen jener alten Könige vorzuführen, als Leute, die bereits in jener alten Zeit unter den Lebenden weilten, da die mächtigen Himjarenkönige ⁷⁾ herrschten. Aber wie durch die den südarabischen Fürsten und Weisen zugeschriebenen Gedichten, so zieht sich auch durch die poetischen Erzeugnisse der *Mu'ammarrûn* das Bestreben, immerfort auf entschwun-

1) Wir denken an das Gedicht in Ag., II, 36, 15, ff.

2) Auch das Gedicht des Takafiten Ibn al-Di'ba, Ibn Hišâm, 27, 9, ff., gehört hieher.

3) D. H. Müller, Südarabische Studien, 54. 56, aus Nešwân; Burgen und Schlösser, 1. Heft, 89, 10, aus Iklîl.

4) Edit. Ahlwardt, App. 25.

5) D. H. Müller, Burgen und Schlösser, 2. Heft, 75, penult.

6) Wir denken dabei an Ham., 505, Verse 3. 4, die (wie Freytag, II, II, 249, angiebt) in der Ausgabe des Marzûkî nicht stehen. Die Unechtheit der interpolirten beiden Verse ist auch aus der dem Reime zuliebe verkünstelten Form der Eigennamen ersichtlich.

7) Einmal auch: „ich hätte bald auch Dâwûd gesehen“ (66, 19).

dene irdische Macht hinzuweisen (76. 78), um über das eigene Hinschwinden zu trösten.

Auch in ihrem Stil und ihrer Ausdrucksweise tragen diese Gedichte, wie der Leser leicht merken wird, sehr oft das Gepräge jener Schule, in welcher die himjarische Poesie entstanden ist.

Wie früh die Producte dieser Schule zu literarischer Schätzung gelangt sind, ist aus dem Umstande ersichtlich, dass manches bereits im II. Jahrhundert d. H. an die Gedichte altklassischer Poeten angeschlossen werden konnte. Ein Philologe vom Range des Abû Zejd al-Anṣârî scheint verwandte Verse unbedenklich überliefert zu haben ¹⁾, und im III.—IV. Jahrhundert findet bereits eine der himjarischen Kaṣîden inmitten der besten Producte arabischer Dichtkunst Eingang in die Ġamhara ²⁾. Kurz vorher hatte noch al-Aṣmaʿî an der Bereicherung dieser Poesien selbst theilgenommen; eine Kaṣîde «über die untergegangenen alten Völker und mächtigen Könige» wird bei al-Ġâḥiz als von ihm verfasstes Gedicht citirt ³⁾. Das aus demselben mitgetheilte Fragment sieht irgend einem beliebigen himjarischen Gedicht zum Verwechseln ähnlich.

Mit der Sammlung der Traditionen über *Muʿammarrûn* und ihre Gedichte beschäftigt sich eine von dem berühmten Schüler des Aṣmaʿî, *Abû Hâtim Sahl b. Muḥammed al-Sigistânî* (st. um 250—255), überlieferte Schrift: كتاب المعمرين.

1) Ibn Hišâm, 40, 2; das Gedicht ist unmöglich alt (oben, XIV, Anm. 4).

2) Nöldeke, ZDMG., XLIX, 292.

3) In den Auszügen von Vloten's aus dem Kitâb al-ḥajwân des Ġâḥiz, WZKM., VIII, 60, unten. Wie mir van Vloten mittheilt, ist das Citat durch folgende

Worte eingeleitet: وقال الأصمعيّ في قصيدته التي ذكر فيها
مَنْ أَهْلَكَ اللَّهُ عَزَّ ذِكْرَهُ مِنَ الْمُلُوكِ وَقَصَمَ مِنَ الْجَبَابِرَةِ وَأَبَادَ مِنَ الْأُمَمِ
الْخَالِيَةِ

Dieselbe ist in Verbindung mit einem gleichfalls auf *al-Sigistânî* zurückgeführten كتاب الوصايا¹⁾ (weise Rathschläge und letztwillige Anweisungen von Leuten der *Ġâhiliyya* und des *Islâm* — bis zu den umeijjadischen Chalifen — an Kinder und Unterthanen) in einer einzigen Handschrift erhalten geblieben, welche *Burckhardt* im Orient erworben hat, und die sich im Besitze der Universitätsbibliothek zu Cambridge (Qq., n°. 285) befindet²⁾. Unsere Edition hat bloss den ersten Theil des handschriftlichen Bandes zum Gegenstande³⁾.

In Anbetracht des Umstandes, dass dieser Tractat weder im Fihrist noch in den späteren literarhistorischen Quellen unter den Werken des Abû Hâtim al-Sigistânî, welche ausser wenigen auf Koranlesekunst bezüglichen Abhandlungen⁴⁾ vorwiegend philologische Materien behandeln,

1) Die Hschr. umfasst 104 Blätter in 8°, die Seite zu 19 Zeilen; davon nimmt das كتاب المعمرين³⁷ 67, das كتاب الوصايا 37 Blätter ein. Nach Bl. 7 ist eine sich über mehrere Seiten erstreckende Lücke, die auch den Anfang des Artikels über اکثم بن صيفي³⁸ enthalten hat.

2) Vgl. E. G. Browne, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge (Cambridge, 1896), XXVIII.

3) Bl. 67a schliesst: آخر المعمرين والحمد لله. Trotzdem der folgende Theil die besondere Titelaufschrift trägt: كتاب الوصايا عن ابي حاتم, hat er am Schlusse des ganzen Bandes wieder die Nachschrift: آخر كتاب

المعمرين عن ابي حاتم. Der Gesamttitel bezieht sich wohl auf beide als Einheit zusammengehörende Theile.

4) Der Nachwelt gilt er besonders als berühmter Koranglehrter, wie dies aus einer Anekdote bei Ibn al-Ġauzî, Kitâb al-adkijâ' (Kairo, Šerefijja, 1304),

45, ersichtlich ist: حدثنا سهل بن محمد السجستاني قال وفد

علينا عامل من اهل الكوفة لم ار في عمال السلطان بالبصرة ابرع منه فدخلت مسلما عليه فقال يا سجستاني من أعلمكم بالبصرة

erwähnt ist, könnte man für diese Schrift die Autorschaft von Abû Hâtim leicht in Zweifel ziehen. Aber wir besitzen vom IV. Jahrhundert d. H. an Zeugnisse dafür, dass man das *Mu'ammarrûn*-Buch als Werk des Abû Hâtim anerkannt hat. Unsere Vorlage, deren Schriftzüge den Charakter des IV.—V. Jahrhunderts an sich tragen, ist nicht datirt; aus dem Kolophon ist aber ersichtlich, dass sie im Jahre 428, gelegentlich einer Vorlesung des Buches, mit einer älteren Handschrift collationirt worden ist; da heisst es nämlich ¹⁾:

بلغنى سماعاً من أوله الى اخره بقراءتى على الشيخ ابنى القاسم هبة
الله بن ابراهيم الصواف رضى الله عنه عرضاً بأصل كتابه وذلك
فى رجب من سنة ثمان وعشرين وأربعمائة

Diese Notiz ²⁾ stammt, wie man sieht, von späterer Hand als die Handschrift selbst; diese — älter als 428 — ist mit einem noch älteren Exemplar collationirt worden. Wir kommen damit mindestens bis ans Ende des IV. Jahrhunderts zurück.

In sehr ausgiebiger Weise wird die Schrift des Abû Hâtim benutzt und citirt von dem 'alîdischen Gelehrten *Abu-l-Kâsim 'Alî b. al-Husejn al-Sarîf al-Murtadâ*, in der

قل [قلت] الزيلقى أعلمنا بعلم الأصمعى والمازنى أعلمنا بالنحو
وهلال الرأى أفقهنما والشادكونى أعلمنا بالحديث وأنا رحمك الله
أنسب الى علم القرآن وابن الكلبى من أكتبنا للشروط

1) Die diakrit. Punkte sind hinzugefügt. Für *الصواف* etwa *الصولى*? (die beiden letzten Buchstaben sind verbunden).

2) Der Verfasser dieser Notiz nennt sich nicht mit Namen; er ist auch wahrscheinlich der Urheber der zahlreichen, am Rande der Handschr. befindlichen Glossen, zumeist Excerpte aus alten genealogischen Schriften. Ich habe den grössten Theil dieser häufig in sehr schadhaftem Zustande befindlichen Marginalglossen, soweit dieselben noch herzustellen waren und für die Kenntniss der genealogischen Traditionen Interesse bieten konnten, den „Anmerkungen“ einverleibt.

schîitischen Literatur berühmt unter dem Ehrennamen 'Alam al-hudâ¹⁾ (355—436), in seinem Werke: غرر الفوائد, gewöhnlich genannt: الغرر والدرر, ودرر القلائد. Das in *Mağâlis* eingetheilte *Amâlî*-Werk enthält (Cap. 16—19) vier Vorträge unter dem gemeinschaftlichen Titel: أخبار, die ich in einer, durch Herrn Professor Dr. Moriz nach der in der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo befindlichen Handschrift des Werkes²⁾ (Adab, n°. 495, Katalog, IV, 287) für mich veranlassten Abschrift dieser Abschnitte benutzen konnte. Dieselben umfassen Artikel über zehn *Mu'ammarrûn* (die mit einem Sternchen bezeichneten enthalten Auszüge aus Abû Hâtim), und zwar: 1) *al-Hârîṭ b. Ka'b b. 'Amr; 2) al-Mustaugir; 3) *Duwejd (b. Zejd) b. Nahd; 4) *Zuhejr b. Ġanâb; 5) *Du-l-iṣba'; 6) Ma'dî-karib al-Himjarî³⁾;

1) Er war *Nakīb al-aṣraf* in Bagdād und gilt den Schîiten als der *Muğaddid* für das IV. Jahrhundert (vgl. meine Beiträge zur Literaturgesch. der Šî'a, 76, 11). Er war ein grosser Büchersammler; nach dem Verfasser der 'Umdat al-tālib fī nasab al Abī Tālib (bei Quatremère, Mémoire sur le goût des livres chez les Orientaux, 17) enthielt seine Bibliothek an die 80,000 Bände; jedenfalls eine fabelhafte Zahlenangabe. Einen Artikel über ihn giebt das Dejl al-Jatīma des Ta'ālibī (Ahlwardt, Berl. Kat., n°. 7407); al-Dahabī (Mizān al-i'tidāl, II, 201) erzählt, dass er für den Verfasser der unter dem Titel *Nahḡ al-balāḡa* be-

kannten Sammlung von Reden des 'Alī gehalten werde: وهو المنتهم بوضع كتاب نهج البلاغة; gewöhnlich wird aber sein älterer Bruder Abu-l-Hasan al-Šarīf al-Raḡī (st. 404) als *Sammler* dieses Werkes bezeichnet (vgl. Beiträge, 29, Anm. 3; WZKM., XI, 236. Zu den an ersterer Stelle genannten Ausgaben kommt jetzt hinzu: Bejrût, 1307, Maṭba'a adabijja, mit Einleitung und Commentar von Muḥammed 'Abduh). Auch der unter dem Namen des 'Alī cursirende Dîwān wird ihm zugeschrieben (Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt., I, 43, unten).

2) Es giebt auch eine lithographirte Ausgabe des Werkes, Teheran, 1272 (Catal. périod. Brill, n°. 695); dieselbe ist mir leider erst nach beendigtem Drucke des hier edirten Textes und der Anmerkungen zugänglich geworden. Die in Betracht kommenden Stellen befinden sich 94—109 der Lithographie. Handschriften besitzt auch die Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n°. 8740—8743.

3) Kommt unter den *Mu'ammarrûn* des Abû Hâtim nicht vor; die kurze

7) al-Rubej^c; 8) * Abu-l-Ṭammaḥân; 9) ʿAbd al-Masîḥ b. Buḳejla; 10) * Nâbiga Ġaʿdî.

Diese Artikel beschliesst ein Abschnitt über die Frage, ob denn das Erreichen so hohen Alters, wie es den in den vorhergehenden Artikeln vorgeführten Leuten zugeschrieben wird, überhaupt im Bereiche der natürlichen Möglichkeit liege: *مسألة تتعلق بما ذكرنا، إن سأل سائل فقال كيف يصح ما أوردتموه من تطاول الأعمار وامتدادها وقد علمتم أن كثيرا من الناس ينكرون ذلك ويحيلونه ويقولون أنه لا قدرة عليه ولا سبيل إليه¹* Er beantwortet diese Frage in affirmativem Sinne, und wir werden im VII. Abschnitt dieser Einleitung noch sehen, welches Interesse die Anhänger der schīʿitischen Richtung des Islām an einer solchen Entscheidung der Streitfrage hatten.

In diesen Abschnitten der *Ġurar al-fawā'id* erscheint die Schrift des Abû Ḥâtim als vielfach benutzt. Diese Benutzung erstreckt sich sogar auf das *Kitâb al-waṣâjâ*. Im Artikel über al-Ḥârîṭ b. Kaʿb (vgl. diese Einleitung, Abschn. V) giebt al-Murtaḍâ mit der Einführung: *قل أبو حاتم السجستاني*: den Wortlaut der *Waṣijja* des Ḥârîṭ ganz übereinstimmend mit dem Text unserer Hschr., fol. 71^a. Im Artikel über al-Nâbiga al-Ġaʿdî begegnet uns ein Citat des Ibn Durejd (dasselbe ist nicht aus dem *Kitâb al-istikâḥ*) von Abû Ḥâtim, welches man wörtlich in unserem Buche (n^o. LXVI) wieder-

ومن المعمرين معدى كرب الحميرى من
آل ذى رعين قل ابن سلام وقل معدى كرب الحميرى وقد طال عمره
أرانى كلما أفنيت يوما * أتانى بعده يوم جديد
يعود بياضه فى كل فاجر * ويأبى لى شبابى ما يعود

1) Vgl. Masʿûdî, Murûġ, III, 376.

findet. Freilich wird bei solchen Citaten bloss der Name des Verfassers, nicht aber auch ausdrücklich der Titel des Buches genannt, und es ist immerhin nicht ausgeschlossen, dass an der letztangeführten Stelle Ibn Durejd eine *mündliche* Mittheilung des Abû Hâtim, dessen Schüler er war, wiedergiebt. Jedenfalls sind aber solche Citate Beweise dafür, dass Abû Hâtim in seinen Vorträgen den *Mu'ammarrûn*-Ueberlieferungen vorwiegendes Interesse gewidmet hat.

In der Literatur der folgenden vier Jahrhunderte ist mir kein unmittelbares Citat aus der hier herausgegebenen Schrift des Abû Hâtim begegnet, wenn wir nicht ein Citat in der Bûlâker Ausgabe von *Harîrî's* (446—516) *Durrat al-gawwâs* (in einer Erzählung, die mit Abû Hâtim, 46, 2, ff., identisch ist) ¹⁾ als Zeugniß aus dem V. Jahrhundert d. H. wollen gelten lassen. Das Citat ist aber in keiner der von Thorbecke benutzten Handschriften zu finden und von diesem mit Recht als Interpolation aus dem Texte ausgeschieden worden.

Reichliche Anführungen aus dem *Mu'ammarrûn*-Buche finden sich erst wieder im IX. Jahrhundert d. H., in der *Işâba* des *Ibn Hağar al-Askalânî* (st. 852). Es werden mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers und des Titels der Schrift benutzt die Artikel des Abû Hâtim über Amad b. Abad (*Işâba*, I, 122), Umejja b. al-Askar (ib., 128), Anas b. Mudrik (ib., 142), 'Adî b. Hâtim (II, 1116), 'Adî b. Wadâ' (ib., 1125), Lebîd (III, 258), Karađa b. Nufâta (ib., 459), Nâbiga b. Ġa'da (ib., 1106).

Ein Citat aus dem Artikel des Abû Hâtim über Rubej' b. Dabu' ²⁾ finden wir im *Šarh Šawâhid al-kubrâ* (III,

1) Edit. Thorbecke, 56, Anm. d.

2) Die dabei citirten Verse stimmen jedoch mit dem Wortlaut bei Abû Hâtim nicht überein und scheinen unter Hinzuziehung anderer Quellen stillschweigend ergänzt worden zu sein; vgl. die Zusatzverse in *Chiz. ad.*, III, 309.

398) des *Badr al-dîn al-^cAinî ¹⁾, eines Zeitgenossen des Ibn Ḥaġar, mit dem er auf anderem Gebiete eine sehr lebhaft^e Polemik geführt hat ²⁾.*

Dreizehnmal ist das *Kitâb al-mu^cammarîn* des Abû Ḥâtim angeführt in der *Chizânât al-adab* von ^c*Abd al-Ḳâdir b. ^cOmar al-Baġdâdî* (XI. Jahrhundert d. H.), und zwar: I, 139 (^cAdî b. Ḥâtim), 156 (al-Namir b. Taulab), 268 (Ḳuss b. Sâ^cida), 323 (^cAbîd b. al-Abras), 339 (Lebîd), 355 (Dû Ġadan), 513 (al-Nâbiga al-Ġa^cdî); II, 155 (Abû Zubejd al-Ṭâⁱ), 169 (al-Aġlab al-^cIġlî), 408 (Du-l-işba^c); III, 307—308 (Rubej^c b. Dabu^c); IV, 362 (Muġammi^c b. Hilâl), 446 (Durejd b. al-Şimma).

Dabei ist zu erwähnen, dass es keinem Zweifel unter-

1) Eine für die Gelehrtenverhältnisse in Aegypten im IX. Jahrhundert sehr instructive Biographie desselben hat al-Sachâwî geschrieben; dieselbe ist übernommen in die *Chitât ġadîda* des ^cAlî Pascha Mubârak, VI, 10.

2) Anlass zu derselben bot der Buchârî-Commentar des Ibn Ḥaġar, unter dem Titel: *Fath al-bârî* (14 Bde., Bûlâk, 1300—1301). Al-^cAjnî machte gegen die in diesem Werk enthaltenen Behauptungen sehr oft kritische Bemerkungen in seinem eigenen Commentarwerke, betitelt: *Umdat al-ġârî* (11 Bde., Stambul, 1308—1310). Ibn Ḥaġar widerlegte die Einwendungen seines Rivalen in einer polemischen Schrift, betitelt: *Intikâd al-i^ctirâd*. Al-Ḳastallânî, der die Arbeiten seiner Vorgänger über das Werk des Buchârî zusammenfasst, reproducirt in seinem Commentarwerk (*Irşâd al-sârî*) von Stelle zu Stelle die polemischen Erörterungen des Ibn Ḥaġar und al-^cAjnî. Eine interessante Probe bildet der Commentar zu Buch. *Rikâk*, n°. 51 (Ḳast., IX, 360), wo über die Zuverlässigkeit der *Hadîth*-Citate des Ġazâlî abgehandelt wird, oder auch der Commentar zu Buch. *Kafâla*, n°. 1 (Ende; Ḳast., IV, 168). Zuweilen erklärt Ibn Ḥaġar, es unter seiner Würde zu halten, auf die Einwendungen seines Gegners näher einzugehen; so citirt er z. B. zu *Da^cawât*, n°. 38 (Ḳast., IX, 238), einfach den Wortlaut der Bemerkung des ^cAjnî und fügt hinzu: „Dies Citat macht es für den Kenner überflüssig, sich mit der Widerlegung weiter abzugeben“ (حكاية).

(الكلام تغنى العارف عن التشاغل بالرد عليه). — Auch von einem Schüler des Ibn Ḥaġar, Abu-l-chejr al-Sachâwî, citirt Ḳastallânî, VII, 178, unten (*Tafsîr*, n°. 120, zu Sûre 9, 118), widerlegende Randglossen zum *Fath al-bârî*:

وقد تعقبه تلميذه شيخنا الحافظ ابو الخير السخاوى فيما وجد
بخطه في حاشية نسخته من فتح البارى

liegt, dass das Unicum im Besitze der Cambridger Universitätsbibliothek dasselbe Exemplar des Buches ist, das der Verfasser der *Chizânât al-adab*, sowie auch sein Lehrer *Šihâb al-dîn al-Chafâgî* (st. 1069 d. H.) bei ihren Studien in Händen hatten ¹⁾. Auf das Titelblatt der Cambridger Handschrift hat Letzterer eigenhändig die Titelüberschrift gesetzt, und *‘Abd al-Kâdir* hat eine Notiz über Verfasser und Ueberlieferer hinzugefügt. Es liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln, dass die noch bei Lebzeiten der beiden Gelehrten hinzugesetzten Bemerkungen, welche diese Thatsache bezeugen, auf Wahrheit beruhen. Somit bewahrt die Cambridger Handschrift *Autographe* der beiden, zu ihrer Zeit hochberühmten Gelehrten des Islâm ²⁾.

1) JRAS., 1897, 330, Anm. 3.

2) Autographe dieser beiden Gelehrten besitzt die Leidener Universitätsbibliothek an den Amîn'schen Handschriften n°. 22 und 24.



Wir reproduciren hier das *Titelblatt* des Buches:

هذا خط العلامة
شهاب افندي الشفاجي
مؤلف التريخانة (١)

وفاقیہ اسلامیہ

كتاب المعمرين لاني حاتم وكتاب الوصايا له ايضا

وهذا خط عبد انقادر افندى البغدادى
ابو روق ينقل فى هذا الكتاب عن ابى حاتم ويغلطه فى اماكن كثيرة
فالظاهر انه تاليف ابى روق والله اعلم بالصواب || ⁽²⁾ وظهر فيما بعد
ان ابا روق راوى الكتاب عن ابى حاتم

1) Gemeint ist das die Biographien von modernen Schöngeistern und Dichtern der verschiedensten Länder nebst Proben ihrer Dichtungen umfassende Werk:

ريحانة الألباء وزهرة الحياة الدنيا, zuerst gedruckt in Bălâk, 1278, dann noch öfters.

2) Das Weitere ist von der Hand des 'Abd al-Kâdir später hinzugefügt.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-mu‘ammarîn* ist *Abû Rauk* (19, 1; 91, 13). Er hat sich das Buch, nach dem Zeugnisse unserer Handschrift, unmittelbar nach dem Dictat des *Abû Hâtim* zu eigen gemacht (51, 7); am Anfang einzelner Absätze führt er die Mittheilungen des *Abû Hâtim* zuweilen unter der Einleitungsformel *قال* oder *حدثنا* *قال ابو حاتم* ein. Nach Art arabischer Ueberlieferer hat er aber zu dem Texte des *Abû Hâtim* auch manchen Zusatz aus anderen Quellen hinzugefügt, z. B. 10, 4 v. u. — 11, 1 (aus Mittheilungen des *Abû ‘Omar b. Challâd*); 40, 16; 46, 10; 47, 3 v. u. (von *al-Rijâsî*), anderwärts die Nachrichten des *Abû Hâtim* aus sonst erhaltenen gleichlautenden Ueberlieferungen bestätigt (68, 11, ff.). Die Stelle, wo nach solchen Einlagen wieder der Text der Handschrift einsetzt, ist in der Regel durch ein *قال ابو حاتم* ersichtlich gemacht. Bei dem 47, 3 v. u., beginnenden Zusatz ist es nicht recht klar, wie weit der Einschub des *Abû Rauk* reicht; jedoch geht er wohl nicht weiter, als bis an den Schluss des Gedichtes von *Du-l-işba‘*, etwa bis zu den Worten: *فلما كبر* (48, 18), die sich an die der Einschaltung voraufgehenden Worte direct anschliessen. Von *Abû Rauk* stammen wohl auch jene (leicht zu vermehrenden) Sätze, die wir als erklärende Glossen zum Texte meist in Klammern gesetzt haben. Unter denselben sind in Bezug auf die Redaction des Textes die Parenthesen 51, 7; 54, 5 v. u.; 73, 18 (wo der Redactor Irrthümer des Autors corrigirt) bemerkenswerth.

Der Ueberlieferer des *Kitâb al-mu‘ammarîn* darf nicht mit dem bei I. Durejd, 249, ult., genannten *Abû Rauk ‘Atijja b. al-Hârî al-Mufassir* verwechselt werden. Diesen als Korangelehrten bezeichneten *Kunja*-Genossen kennen wir aus mehreren *Isnâd*’s bei *Ṭabarî* (I, 41, 4; 57, 14; 87, 5;

89, 20; 92, 12; 94, 19; 98, 7; 186, 16), in welchen er legendarische Nachrichten des Ibn 'Abbâs über Kosmologie, Erschaffung der Welt und des ersten Menschen, sowie über die Sintfluth nach Mittheilungen des Dahhâk (geb. 121; gest. 212 d. H.) überliefert; er selbst ist in diesen *Isnâd*'s der Gewährsmann für al-Musajjib b. Šarîk und Bišr b. 'Omâra, welche zu Anfang des III. Jahrhunderts d. H. blühten. Wir können demnach die Wirksamkeit des Abû Rauḳ al-Mufassir gegen das Ende des II. (resp. den Anfang des III.) Jahrhunderts fallend ansetzen.

Aber, wie gesagt, ist es nicht dieser Abû Rauḳ, dem wir die Ueberlieferung des *Kitâb al-mu'ammari'n* verdanken. Glücklicherweise ist der volle Name des Ueberlieferers, *Aḥmed b. Muḥammed b. Bekr al-Hizzânî* ¹⁾, an einer Stelle seiner Redaction des Buches von Abû Hâtim (91, 13) aufbewahrt. Er ist identisch mit dem bei Sujûṭî, Muzhir, II, 204, 21, erwähnten Mann dieses Namens: *ابو روق الهمداني قل سمعت الرياشي* (wo das *الهمداني* des Bûlâker Druckes wohl in *الهمزاني* zu corrigiren ist ²⁾); wir haben ja gesehen, dass er auch in seinen Zusätzen zu Abû Hâtim öfters al-Rijâšî, der (von den Zing während des Morgenbetes in der Moschee zu Bašra getödtet) i. J. 257 d. H. starb, als Gewährsmann anführt. Näheres über Abû Rauḳ al-Hizzânî haben uns die Berichterstatter über die Gelehrten jener Zeit nicht überliefert; er gehörte wohl nicht in die Reihe der bedeutenden, an denen gerade diese Periode der arabischen Wissenschaft so reich war. Mit der Ver-

1) TA., s. v. *همزان بن يقدم بطن من العرب منهم أبو*: IV, 93, *همز*, s. v.

روق الهمزاني وغيرهم

2) Diese Emendation wird dadurch bestätigt, dass die Leidener Handschr. n°. 89: *الهمزاني*, n°. 347a und b beziehungsweise: *الهرادي* und *الهمزاني* haben.

nachlässigkeit des *Kitâb al-mu‘ammarîn*, dessen Ueberlieferung wir ihm verdanken, ist auch sein Name in den Hintergrund getreten.

Jedenfalls ist er *Ueberlieferer*, nicht *Verfasser* des Buches, für den ihn ‘Abd al-Ḳâdir al-Baġdâdî anfänglich hielt; nach näherer Einsicht in die Redaction der Schrift hat dieser später selbst das richtige Verhältniss constatiren können (siehe die Bemerkungen auf dem Titelblatt, oben, XXVI). In den in seiner *Chizânât al-adab* angeführten Citaten aus dem *Kitâb al-mu‘ammarîn* erwähnt er des Abû Rauḳ gar nicht mehr.

Allerdings müssten für ein vollgültiges *Isnâd* der durch die Vermittelung des Abû Rauḳ erhaltenen Schrift des Abû Ḥâtim auch die Mittelglieder angegeben sein, durch welche die mit Abû Rauḳ anhebende Ueberlieferung durch andert-halb Jahrhunderte zu dem Scheich Abu-l-Ḳâsim Hibat Al-lâh b. Ibrâhîm gelangt ist. Der ungenannte Schüler des Letzteren hat es versäumt, einen solchen *Riwâja*-Vermerk beizufügen. Die in unserer Handschrift vorliegende Ueberlieferungsform des *Kitâb al-mu‘ammarîn* entspricht, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, den strengen Anforderungen nicht, die von der Kritik der Muhammedaner an eine als in jeder Beziehung correct zu erachtende Ueberlieferung gestellt werden.

III.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalt der hier herausgegebenen Schrift über «die *Langlebigen*».

Das Wort *mu‘ammar* bezeichnet im Allgemeinen einen hochbetagten Menschen, ohne genaue Bestimmung der Altersstufe, von welcher ab dieses Wort angewandt werden kann. In einem alten Gedicht wird es bereits vom Siebzigjährigen gebraucht:

يا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمُؤَكَّلُ بِالصَّبِيِّ * فِيمَ ابْنُ سَبْعِينَ الْمُعَمَّرِ مِنْ دَدٍ¹⁾

Diese Altersstufe hat man dann, nicht ohne Einfluss von Ps. 90, 10, als die normale Grenze des Menschenlebens betrachtet²⁾; wenn sie der Mensch erreicht, ist er nahe daran, «der Tränke» — d. h. dem Grabe³⁾ — entgegenzueilen:

وَإِنْ أَمْرًا قَدْ سَارَ سَبْعِينَ حَاجَةً * إِلَى مَنَهْلٍ مِنْ وَرْدٍ لَقَرَيْنِ⁴⁾

Sechzig (nach anderen Versionen: zwischen sechzig und siebzig) Lebensjahre verheisst Muhammed seinen Gläubigen⁵⁾:

1) Buḥturî, Ḥamâsa (Kap. 119), p. 286, Wab b. Marzûk al-Baġalî. Zur Redensart vergleiche man den Spruch des Propheten: مَا آتَا مِنْ دَدٍ وَلَا (الَدَدُ: XVIII, 277; ددى, LA., s. v. مَنَى, Muzhir, II, 235.

2) Den alten Aegyptern galten 110 als das Maximum der erreichbaren Lebensjahre, Bulletin de l'Institut égyptien, 1894, 109. 112. Vgl. damit die sibyllinischen Verse in Phlegontis Tralliani de Longaevis libellus, ed. Xylander-Meursius (Gronovii Thesaur. Antiquit. graecarum, VIII, 2733).

3) Der Vergleich des Todes mit dem Hinabgehen zur Tränke kommt in der arabischen Poesie sehr häufig vor, z. B. 'Ant., 19, 18; Abû Du'ejb, bei Ibn al-Sikkî, 170, 7; Šabîb b. al-barsâ', Ag., XI, 96, 13: وَوَارِدٍ مِنْهُ الْقَوْمُ;

demgemäss ist der Tod: وَرْدٍ مَا لَهُ صَدْرٍ, Chiz. ad., I, 97, 2; ein Sprichwort: الْمَوْتُ حَوْضٌ مُوَرَّدٌ, Mejd., II, 239, unten. Das Grab selbst wird

حَوْضٌ, Cisterne, genannt, Ḥam., 414, Vers 3, und das Begraben wird mit dem Hinablassen des Schöpfheimers verglichen, Ḥuṭ., 35, 3, u. a. m. Diesen Bildern liegt die auch im A.T. ausgeprägte Vorstellung von der Unterwelt als zu Grunde; vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 132, Anm.

8; 214, Anm. 1. Aus der altarabischen Metapher ist dann auch das *ḥauḍ* der muhammedanischen Eschatologie (Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, Leipzig, 1895, 64: „Teich“; vgl. ZDMG., L, 476), das in den gewöhnlichen Quellen dieser Vorstellungen kein Vorbild hat, zu erklären.

4) Al-Ġāhiz, Bajân, II, 108, 14. Wie solche poetische Sprüche noch in ganz später Zeit nachgeahmt werden, zeigt Ibn Ḥamdîs, ed. Schiaparelli 215, Vers 16:

فَمَنْ يَرْحَلُ إِلَى السَّبْعِينَ عَامًا * فَمُعْتَرِكُ الْمَنُونِ لَهُ طَرِيقٌ

5) Handschr. der Leidener Bibliothek, Amîn n°. 111. Das Ḥadîṭ steht bei Tirmidî, II, 53, ult.; vgl. Bejdâwî, ed. Fleischer, II, 154, 15.

أعمار أمتي ما بين الستين الى السبعين. Man hat auch apokryphe Citate aus Psalmen und Evangelien verfertigt, in welchen das siebzigste Jahr als Grenze des menschlichen Lebens vorausgesetzt wird: «Wer siebzig Jahre alt geworden — so citirt jemand aus dem Zabûr —, ist leidend, ohne krank zu sein»¹⁾. Und aus den Evangelien wird als Worte Jesus angeführt: «Wir haben euch Sehnsucht eingeflösst, ihr aber wollt keine Sehnsucht empfinden; wir haben vor euch Wehklage erhoben, ihr aber wollt nicht weinen»²⁾. O, der du fünfzig Jahre erreicht hast, was hast du vor dich gebracht und was unterlassen? und der du sechzig erreicht hast, es naht deine Ernte; und der du siebzig erreicht hast, — herbei zur Abrechnung!»³⁾

Aehnliche Gedanken kommen auch in den zahlreichen Darstellungen der Altersstufen zum Ausdruck, welche in der muhammedanischen⁴⁾ Literatur, von dem ältesten

وقال بعضهم نجد في زبور داود: 1) Al-Gâhiz, Bajân, II, 96, 7 v. n. :
صلوات الله تعالى وسلامه على نبينا وعليه من بلغ السبعين اشكى
من غير علة

Derselbe Spruch wird übrigens bei Mejdânî, II, 286, als *Muwallad*-Sprichwort gegeben. Aehnliche Sprüche aus der arabischen Poesie sind bei Tebrizî, Ham., 504, Vers 2. gesammelt.

2) Die erste Hälfte des Citates bei Matth., 11, 17; Luc., 7, 32 (Eb. Nestle).

وما نزل الله على المسيح في الإنجيل شوقناكم: 3) 'Ikîd, I, 357:
فلم تشناقوا ونحن لكم فلم تبكوا يا صاحب الخمسين ما قدمت
وما آخرت يا صاحب الستين قد دنا حصادك ويا صاحب
السبعين هلتم الى الحساب

4) Das Material aus der jüdischen Literatur ist zusammengetragen und dargestellt von Leopold Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Litteratur (Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, II), Szegedin, 1875.

Ḥadîṭ¹⁾ an bis hinab zu den darauf bezüglichen Abhandlungen der philosophischen²⁾ und theologischen³⁾ Schriftsteller, die dieses Thema immer mit Vorliebe behandelt haben, in reichlichem Maasse zu finden sind. Im Ḥadîṭ werden die das normale Alter überragenden Lebensjahre mit besonderen Privilegien bedacht; dem achtzigjährigen Manne werden nur noch seine verdienstlichen Handlungen angerechnet, die Sünden gar nicht mehr in Betracht gezogen⁴⁾; durch das erreichte neunzigste Lebensjahr werden sogar alle in früheren Jahren begangenen Sünden gesühnt; ein solcher Greis hat die Fähigkeit der شفاعة; er darf bei Gott Fürsprache für seine Mitmenschen einlegen; man nennt ihn: أسير الله, «einen von Gott (an dieses Erdendasein) Gefesselten»⁵⁾.

Sobald man begann, das Wort مُعَمَّر als *terminus technicus* zu gebrauchen, stellte sich auch eine Beschränkung seiner Anwendung auf *bestimmte* Altersstufen ein. Auf Leute, von denen die oben angeführten Verse und Traditions-

1) Musnad Ahmed b. Hanbal, II, 89; III, 218.

2) Die Ichwân al-ṣafâ' haben diesem Thema ein Kapitel ihrer Encyclopädie gewidmet, ZDMG., XIII, 34.

3) Viel Material findet man bei Fachr al-dîn al-Râzî, Maṣāṭih, V, 489; VII, 506; eine Abhandlung über die Stufen der Lebensentwicklung bei Kaṣṭallânî, IX, 267 (zu Riḳâḳ, n°. 5); Abu-l-faraġ ibn al-Ġauzî verfasste ein Buch: تنبيه الغمر بمواسم العمر.

4) Dahabî, Mîzân al-i'tidâl, II, 8, Ḥadîṭ: مَنْ بَلَغَ الثَّمَانِينَ مِنْ

هَذِهِ الْأُمَّةِ لَمْ يُعْرَضْ وَلَمْ يُحَاسَبْ وَقِيلَ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ

5) In einem Ḥadîṭ in Usd al-ġâba, I, 44 (andere Version bei Ibn Abbâr, Mu'ġam, ed. Codera, 172, ult.), werden die Qualitäten der Altersstufen, vom 40. Lebensjahre an, aufgezählt: وَإِذَا بَلَغَ مِائَةَ سَنَةٍ

فَهُوَ حَبِيسٌ فِي الْأَرْضِ. Das Wort حَبِيس ist hier in der Bedeutung *Einsiedler* zu verstehen, in der es häufig gebraucht wird, Diw. Aḥt., 71, 6: حَبِيسٌ فَوْقَ صَوْمَعَةٍ; I. Hiś., 349, 15: الرَّاہِبُ الْحَبِيسُ; vgl. Kaṣwînî, II, 131, 16.

sprüche reden, würde die Benennung in terminologischem Sinne keine Anwendung finden können. Ibn Durejd, der in seinem Kitâb al-istikâk¹⁾ bei bestimmten Leuten die Bemerkung hinzufügt: وهو من المعمرين, kennt bereits die Beschränkung dieses Begriffes auf Greise, die das 126. Lebensjahr erreicht oder überschritten haben; es kann mit Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden, dass er diese Angabe der Mittheilung seines Lehrers Abû Hâtîm al-Sigistânî, der sich mit dem Thema der *Mu'ammarrûn* viel beschäftigt hat, entnahm. In einer anderen Version wird das 120. Jahr als Ausgangspunkt des *Mu'ammarr*-Alters angegeben²⁾. Es ist aber hinwiederum zu bezweifeln, dass diese Begrenzung des Begriffes in der Auffassung «der Araber» wurzelt, auf welche sie zurückgeführt wird. Sie hat sich wohl erst im Laufe der genealogischen und antiquarischen Forschungen in islâmischer Zeit herausgebildet und ist nicht unabhängig von Gen., 6, 3, wo das äusserste Lebensalter des Menschen auf 120 Jahre festgesetzt wird. Hundertzwanzig Jahre gelten als *drei Generationen* (ثلاثة اهلين; vgl. n°. LXVI, bei Anm. 14 (und diese selbst); auch n°. LXIX), die Zeit, während deren man *drei Kopfbünde verbraucht* (93, 6).

Dieses Alter ist auch der *terminus a quo* der Altersstufen, welche die in der Schrift des Abû Hâtîm aufgeführten Leute zur Aufnahme in die Liste der *Mu'ammarrûn* befähigen.

1) Al-Šerîf al-Murtaḍâ, al-Ġurar wa-l-durar (s. oben, XXI, Anm. 2) beginnt die nach Ibn Durejd citirte Wašijja des Duwejd b. Nahd mit den Worten:

لا تعد العرب معمرًا إلا من عاشر مائة سنة وستين وعشرين سنة

فصاعدا; in der gedruckten Ausgabe des Kitâb al-istikâk, 321, fehlt dieser Anfang.

2) Ibn al-Ġauzî, im Mustatraf, Kap. XLVIII (II, 44): وكان العرب لا

تعد من الأعمار إلا من بلغ مائة وعشرين سنة وما فوقها

IV.

Die nationalen Sagen der verschiedensten Völker kennzeichnet der Zug, dass sie die grossen Nationalhelden und alten Könige in der Blüthe ihrer Wirksamkeit ein das gewöhnliche Maass weit überragendes Lebensalter erreichen lassen ¹⁾.

Auch die arabische Ueberlieferung stattet ihre Helden gern mit dem Attribut der Langlebigkeit aus. Auf diesem Gebiete hat der Trieb der *Mu'ammarrûn*-Sagenbildung bis in die volksthümliche *Sîra*-Literatur der späteren Zeit hinein frei gewaltet. In der *Sîrat 'Antar* (ed. Šâhîn, XIX, 13) führt eine sagenhafte Person, Wağh al-ğûl, den Beinamen *Abu-l-kurûn* ²⁾, weil dieser Held zur Zeit der Erzählung bereits mehrere Generationen überdauert und das Alter von 360 Jahren überschritten hatte: فارس بهلول يقال له وجه الغول (بن) ابو القرون لأنه بلغ من العمر ما ينوف على ثلثمائة وستون (so) سنة فلأجل ذلك سموه ابو (so) القرون وكان اسمه الأول كردم بن طمطم وكنيته وجه الغول ولكن لكثرة ما عمر من السنين لقبوه ابو (so) القرون لأن كل مائة علم قرن Der Bestimmung seines Lebensalters auf mehr als 360 Jahre scheint (trotz der erklärenden Angabe am Schlusse des Citates) die

1) Siehe hierüber besonders Nöldeke, Das iranische Nationalepos, 10, Anm. 6 (des Sonderabdrucks aus dem „Grundriss der iranischen Philologie“); vgl. Tab., I, 210, 10.

2) (مسن قد أتت عليه قرون من الدهر) = der Hochbetagte (نو قرون) 2), in einem bei Damîrî, s. v. چهار اهلی, I, 315, aus Ġauharî, s. v. عشا, angeführten Verse; aber weder in der Ausgabe (Bûlâk, 1282) des Ġauh., noch im LA., s. v., XIX, 290, findet sich diese Verszeile; auch der Kâmûs (TA., X, 243) bringt nur die erste Zeile, deren Fortsetzung der bei Dam. citirte Vers ist.

Voraussetzung zu Grunde zu liegen, dass je ein *Karn* 120 Jahre umfasst (vgl. Anm. 6 zu n^o. XXII), sodass das hohe Lebensalter des «Generationenvaters», nach einer in unseren Texten einigemal beobachteten Neigung der Ueberlieferung (vgl. oben, Seite XXXIII), durch das Ueberdauern *dreier* Geschlechter (jener Zeitlänge) gekennzeichnet ist.

In der älteren Ueberlieferung sind es gewöhnlich die Patriarchen der Stämme, berühmte Weise und Seher, die ein überaus hohes Alter erreichen; die Letzteren auch noch in Legenden, die sich auf die historische Zeit beziehen. In Hîra lebte ein christlicher Seher, der zur Zeit der 'abbâsidischen Propaganda bereits das Alter von 200 Jahren zählte. Er hatte die alte Wissenschaft (العلم الأول) inne und prophezeite dem Abû Muslim in einem *Sağ'*-Orakel seinen Beruf und sein Schicksal (Ibn Badrûn 219), ganz ebenso, wie die steinalten *Kâhin's* (wie Saṭîḥ u. A.) zur Zeit Muhammed's Orakel über das Erscheinen und die Thaten des Propheten ergehen liessen ¹⁾.

Die meisten arabischen *Mu'ammarrûn*-Legenden haben jedoch die alten Stammes-Ahnen und Fürsten zum Gegenstande. Wie viel dabei wirklich ursprüngliche *nationale* Ueberlieferung ist, liesse sich schwer entscheiden. Wir haben bereits oben (S. XII) der Annahme Raum gegeben, dass Manches davon in der Ueberlieferung der Stämme wurzeln mag, von deren Erzählern dann Philologen und Historiensammler die Nachrichten (*Achbâr*) des Alterthums übernahmen. Als sie hernach die genuinen Elemente ursprünglicher Ueberlieferung in ein geschlossenes System zu fassen

1) Vgl. auch die Erzählung von der Begegnung des Abû Bekr mit dem 890-jährigen Azditen, der aus den «alten Büchern» vom Erscheinen des Muhammed und von den besonderen körperlichen Kennzeichen des Abû Bekr Kunde hatte, in *Disputatio pro religione Mohammedanorum*, ed. van den Ham, 289, ganz unten.

hatten, thaten sie die mangelnden Einzelheiten aus anderen Quellen, sowie auch aus freier Erfindung hinzu. Bei der Construction der vormuhammedanischen Geschichte musste angesichts der verhältnissmässig wenigen historischen oder mythischen Namen, die bei dem geringen historischen Sinn der Araber aus der Vorzeit aufbewahrt waren, der grosse Raum eines Jahrtausendes mit diesem kargen Material ausgefüllt werden. So bot sich denn den genealogischen Systematikern zur Herstellung der Continuität der Geschlechter leicht das Auskunftsmittel dar, den einzelnen Stammvätern ein überaus hohes Lebensalter zuzutheilen.

Bei diesem Vorgange wird wohl auch die hebräische Urgeschichte, mit der man die Nachrichten von der arabischen Vorzeit sehr früh in Verbindung gebracht hat, und vielleicht auch die Geschichtsbetrachtung der Perser ¹⁾, die auf die Ausbildung der Historik bei den Muhammedanern entscheidende Wirkung ausübte ²⁾ von grossem Einfluss gewesen sein.

So werden die Stammväter, Fürsten, Helden und Weisen der arabischen Vorzeit stets als *Mu'ammarrûn* dargestellt. Der Chuzâ'it 'Amr b. Luhejj, der zuerst die Götzenbilder in der Ka'ba aufstellt, erreicht das Alter von 354 Jahren (Mas'ûdî, Murûg, III, 115). Auf die älteste Zeit der arabischen Geschichte bezieht sich die Legende von der Begegnung des 300-jährigen 'Amr b. Tamîm b. Murra, Sohnes des Heros eponymus der Tamîmiten, mit dem persischen König Šâpûr II. (dem «Schulternmann»). Als sich die Tamîmiten vor dem in ihren Wohnsitzen grausam hau-

1) Die Achaemenidenkönige erreichen in der Volkssage zumeist ein hohes Alter; siehe Jackson in Journ. Americ. Orient. Soc., XVII (1896), 7–12; vgl. auch Tab., I, 433, unten.

2) Vgl. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, I, 134.

senden Perserkönig flüchteten, blieb der alte Stammes-
scheich zurück, den die Leute wegen seiner Unbeholfen-
heit in einen an eine Säule seines Wohnhauses gehängten
Korb zu setzen pflegten. Seine Unterredung mit dem König
hatte das schonende Vorgehen des Persers gegen die Araber
zur Folge. Die Legende lässt den 'Amr nach dieser Be-
gegnung noch 80 Jahre am Leben (Murûg, II, 178; Ibn
Badrûn, 33—34). Ein anderer Patriarch desselben Tamîm-
Stammes, *Sa'îd b. Zejd Manât*, mit dem Beinamen *al-Fizr*¹⁾
wird gleichfalls als *Mu'ammâr* erwähnt; von ihm wird
auch ein Altersgedicht (mit der Bemerkung: وهذا من قديم
الشعر) überliefert, zwei Verszeilen, die völlig an den ge-
wohnten Gedankengang und Inhalt solcher Kundgebungen
anklingen (I. Dur., 150; Mejd., II, 108 Sprichw.: لقد كنت
وما يقاد الخ)

Diesen Kreisen gehören zumeist die hochbetagten Leute
an, deren Nachrichten und Poesien Abû Hâtim²⁾ in seiner
Schrift über die *Mu'ammârûn* gesammelt und vorgelegt hat.
Freilich nicht ausschliesslich; denn er giebt neben den
Vertretern der heidnischen Vorzeit auch eine Reihe von
Männern, die aus dem Heidenthum in die Anfänge des
Islâm und noch weiter bis in die Zeit des 'Omar und 'Ot-
mân hineinreichen; selbst die umejjadische Zeit ist bis zu
der Epoche des Haggâg und 'Abd al-Malik vertreten. Na-
mentlich lässt Abû Hâtim gern die typischen Nachrichten
von alten Männern hören, die der Chalif Mu'âwija an seinen
Hof berief, um sich über die Resultate ihrer reichen Le-
benserfahrung belehren zu lassen³⁾.

1) Derselbe scheint identisch zu sein mit dem *Sa'îd b. Rabî'a b. Mâlik*
b. *Sa'îd b. Zejd Manât*, bei al-Ġâhiz, *Bajân*, II, 109.

2) Vor ihm al-Hejtâm b. 'Adî (st. 209), I. Chall., n°. 790; *Wüstenf.*, IX, 129, 5.

3) Siehe Anm. 3 zu n°. LXIX. — Auch mit vormuhammedanischen
Fürsten werden ähnliche Nachrichten in Verbindung gebracht, z. B. bei

Man möge aber nicht glauben, dass die Schrift des Abû Hâtim auch nur eine annähernd vollständige Sammlung der arabischen *Mu'ammarrûn*-Ueberlieferung darstellt ¹⁾. In den verschiedenen Werken, die in den Literaturkreis des *Adab* gehören, findet man gelegentlich auch andere Männer aus dem arabischen Alterthum erwähnt, die als *Mu'ammarrûn* eine gewisse Berühmtheit erlangten, aber in die Sammlung des Abû Hâtim keine Aufnahme gefunden haben. Ein Kindit *Amânâh* ²⁾ wird in einem Gedicht des Mutallam al-Nachâ'î ³⁾ als Typus des hohen Alters (er erreichte 320 Jahre) genannt (Bht., Ham., 302). Weit in der Gâhiliyya wurzelnd ist er noch Zeitgenosse des Abû Bekr und schliesst sich, ein ächter Heide, der *Ridda*-Bewegung an (Usd al-gâba, I, 114):

أَلَا لَيْتَنِي عُمِرْتُ يَا أُمَّ خَالِدٍ
كَعَمْرِ أَمَانَاهِ بْنِ قَيْسِ بْنِ شَيْبَانَ ⁴⁾

وبلغ: Ibn Miskawejhi (Leidener Handschr., Warner, n°. 640), p. 176: المُنْدَرُّ أَنْ شَيْخًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَاءِ أَتَتْ عَلَيْهِ مِائَةٌ وَعِشْرُونَ سَنَةً فِي اعْتِدَالٍ مِنْ جَسَمِهِ وَنَضَارَةٍ فِي لَوْنِهِ وَقُوَّةٌ فِي نَفْسِهِ مَعَ نَشَاطٍ وَشَهْوَةٍ فَبَعَثَ إِلَيْهِ وَأَحْضَرَهُ ثُمَّ سَأَلَهُ عَنْ سِيرَتِهِ فَقَالَ الْخ. Darauf folgt der Bericht des Greises über die von ihm befolgte Diät und andere Umstände, die zur Verlängerung seines Lebens beigetragen haben, ungefähr so, wie in den Antworten auf die Fragen: במה הארכת ימים, im Talmûd bab., Megillâ, fol. 27b.

1) Auch die hier (XXXVI, f.) mitgetheilten Notizen können nicht aus der Schrift des Abû Hâtim geschöpft werden.

2) Bei Ibn Hamdûn (siehe unten, Abschnitt VI) ist der Name *امانات* geschrieben, fol. 217b.

3) In Usd al-gâba, l. c., wird als Verfasser der folgenden Verse genannt: *عوضه الشاعر*.

4) Sein voller Name ist in einem Schol. bei Bht.: *امانة بن قيس بن الحارث بن شيبان بن العائد* (الفاتك: Usd; العاتك: Ibn Hamdûn) *بن معاوية الكندي*, يقال أنه عاش ثلثمائة وعشرين سنة

لَقَدْ عَاشَ حَتَّى قِيلَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ
وَأَفَنَى فَنَامَا مِنْ كُهُولٍ وَشُبَّانٍ
فَحَلَّتْ بِهِ مِنْ بَعْدِ حَرَسٍ وَحَقَبَةٍ
نَوِيهِيةٌ حَلَّتْ بِنَصْرِ بْنِ دُهْمَانَ

Als solcher gilt auch der Kinânit *Kabât b. Ašjam*, den Mejdânî, II, 109, als Urheber des Sprichwortes: لقد كنت

erwähnt. Er sah den Einzug des «Elephanten» in den Hîgâz ¹⁾ und kämpfte noch bei Bedr in den Reihen der Feinde des Propheten, zu dem er sich später dennoch bekehrte und unter dessen Genossen er genannt wird (Usd al-gâba, IV, 189). Er erlebte noch den Chalifen ‘Abd al-Malik. — Ebenso begegnet noch in der *Adab-Literatur* der Tadjit *Burğ b. Mushir b. al-Ġulâs*, ein Zeitgenosse des Vaters des berühmten Hâtim; er gehörte der Abordnung seines Stammes an den Propheten an ²⁾. Als *Mu‘ammar* wird er auch in der folgenden Erzählung des Ibn al-Kelbî, bei al-Kâlî (Amâlî, Handschr. der Pariser Nationalbibliothek, Suppl. ar., 1935, fol. 160^a) erwähnt:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دُرَيْدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْحُسَيْنُ
عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ الْكَلْبِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الذَّهْلِ بْنِ نَفَرٍ (?) عَنْ
الطَّرْمَاحِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ خَرَجَ نَفَرٌ مِنْ طَيْئٍ مِنْ ذَوِي الْحِجَابِ

قِيلَ لَهُ (لِقَبَاثِ بْنِ أَشِيمٍ): XI, 358; TA., s. v., VI, 327: خَذِقَ, s. v. LA., 1)
انت اكبر ام رسول الله قال هو اكبر مني وأنا اقدم منه في الميلاد
وأنا رأيت خذق الفيل أخضر مكيلاً

2) Ibn Durejd, 229, 7, der ihn als *المعمرين* *احد من* bezeichnet. Dies ist nicht der einzige Fall, dass Ibn Durejd *Mu‘ammarûn* anführt, die in dem Buche seines Lehrers Abû Hâtim keine Stelle haben, so z. B., *Istik.*, 164, 14, den Sa‘diten A‘sur.

والرأى منهم بُرج بن مُسَهر وهو أحد المعمرين وأُتَيْف بن حارثة ابن لأم وعبد الله بن سعد بن الحُشْرَج أبو حاتم طيِّئ وعارق الشاعر ومُرة بن عبد رُضا يربد[ون] سواد بن قارب الدُّوسِيّ ليبتكنوا علمه فلما قربوا من السراة قالوا ليخبأ كد رجل منا خبأً ولا يخبر به صاحبه ليسأله عنه فإن أصاب عرفنا علمه وإن أخطأ ارتحلنا عنه فخبأ كد رجل منهم خبيثاً ثم صاروا إليه فأهدوا له إبلاً وطرفاً من طُرف الحيرة فضرب عليهم قبة ونحر لهم فلما مضت ثلاثة دعا بهم وتكلّم برج وكان أسنم فقال الخ¹

Selbst die Erwähnung von Leuten, deren Langlebigkeit im Munde des Volkes *sprichwörtlich* wurde, vermissen wir in der Sammlung des Abû Hâtim. Ein *Mezîd b. Sa'd*, über dessen Identität die verworrensten Nachrichten überliefert sind²), den man sich aber jedenfalls als in der alten heidnischen Vorzeit lebend dachte und als den Erfinder des Brauches, den Stab als Stütze im Greisenalter zu benutzen, ansah, ist ein sprichwörtlicher Typus des hohen Alters: *يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ فِي طَوْلِ الْعُمَرِ*: (al-Murassa', 118, oben). — Den Helden des Sprichwortes: [بن مسلم] *أَعْمَرُ مِنْ مُعَاذٍ* (Mejd., I, 434, unten) hat Abû Hâtim wahrscheinlich aus dem Grunde nicht aufgenommen, weil er mit seiner Sammlung nicht bis in die Zeit des Mu'âd³) hinabging, auf

1) Hier folgen Ansprachen der fünf Leute, welche den Scharfsinn des Sawâd al-Dausî auf die Probe stellen.

2) Deswegen hat ihn wohl Abû Hâtim abseits liegen lassen, ebenso wie den oben erwähnten Sa'd al-Fizr, von dem den bedeutendsten Philologen und *Achbâr*-Ueberlieferern nichts bekannt war, L.A., s. v. *فزر*, VI, 360:

وقال أبو الهيثم لا اعرفه وقال الأزهرى ما رأيت أحدا يعرفه

3) Er war i. J. 161 d. H. als Emir von Chorâsân mit der Niederwerfung des Mukanna' betrant; man schreibt ihm eine Lebensdauer von 150 Jahren zu. Ein Gedicht, das sein hohes Alter zum Gegenstande hat, bei Mas'ûdî, Murûg, III, 375.

welche sich die Quellen, aus denen er schöpfte, nicht mehr erstreckten. — Auch *Ibn Lisân al-Hummara* wird gelegentlich als Typus der Langlebigkeit genannt: *أعمر من ابن الحُمرة* (Mejd., I, 437); dabei wird aber die viel wahrscheinlichere Variante: *أعلم* verzeichnet (Freytag, Prov., III, 1, 163, n^o. 268). Die Berühmtheit des *Warkâ' b. al-Aš'ar* gründete sich eher auf seine Weisheit¹⁾ und Eloquenz (I. Dur., 213, 8) und seine Kenntniss der Genealogie (*al-Murašša'*, 80, 2), wiewohl auch sein hohes Alter gelegentlich erwähnt wird²⁾.

Ganz ausserhalb des Kreises von Abû Hâtim lag es, die «*Greisin der Banû Isrâ'îl*» (aus dem Sprichwort: *أكبر من عجز بنى إسرائيل*, Mejd., II, 98; Freytag, Prov., III, 1, 384, n^o. 223) seiner Sammlung einzuverleiben. Es ist dies ein Sprichwort, welches mit als Beispiel für den tiefen Einfluss angeführt werden kann, den die jüdische Agada auf die muhammedanische Legende geübt hat. Die «israelitische Greisin» ist nämlich: *شارخ بنت* (al-Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 34), d. i. *Serach, Tochter des Âschêr*, die nach der auch von den Muhammedanern erzählten³⁾ jüdischen Legende (babyl. Sôtâ, 13a) den Auszug der Israeliten aus Aegypten erlebte, die Stelle, wo der Sarg Joseph's in den Nil versenkt ward, kannte und bei dessen Auffindung behilflich war. Nach einer Agada (Berêsch. r., Cap. 94) soll

1) Auch von einer Unterredung des Mu'âwija mit diesem Weisen wird berichtet, wobei ihn jener über Mittel und Hindernisse der Wissenschaft befragte. *Damîrî*, s. v. *مروءة*, I, 330.

2) Mejd., zu dem Sprichwort: *أنسب من ابن لسان الحُمرة*, II, 253, unten: *وكان أنسب العرب وأعظم كبرا*.

3) Vgl. *Dam.*, s. v. *حصان*, I, 294, 1, ff.

sie noch zur Zeit Jô'âbh's gelebt haben und mit der **אשה חכמה**, II. Sam., 20, 16, identisch sein. Das Maass ihrer Langlebigkeit wurde durch die spätere Legende ¹⁾ noch gesteigert, indem man ihr mit noch acht anderen Personen das Privilegium zuerkennt, dass sie lebend ins Paradies eingegangen sei (Kolbô; vgl. Pachad Jiſchâḳ, Bst., ח, 183^a: **חשעה נכנסו בחייהן לגן עדן**). Wie berühmt diese Legenden auch bei den Muhammedanern gewesen sein müssen, zeigt die Thatsache, dass die Langlebigkeit der «'Agûz Banî Isrâ'îl» ²⁾ Gegenstand eines Sprichwortes werden konnte. Die agadische *Mu'ammârûn*-Tradition ist übrigens in dem talmûdischen Spruche von den sieben Männern (von Methusalem bis Elias), deren Lebensdauer, in unmittelbarem Zusammenhange, die Dauer der Welt umspannt, aufbewahrt: **שבעה שקפלו' את כל העולם כלו וכו'** (babyl. B. Bathrâ, 121^b).

V.

Die Aufgabe, die Abû Hâtîm sich mit seiner Schrift stellte, war nicht (wie bei seinen griechischen Vorgän-

1) Ein anderer *Mu'ammâr* der jûdischen Legende (auf die sich auch die Hindeutung des Wahb b. Munabbih, Tab., I, 181, 16, ff., zu beziehen scheint) ist der sich selbst vergötternde König von Tyrus (Ezech., 28). Dieser wird mit Chîrâm identificirt, der zum Zeitgenossen sowohl des David und Salomo, als auch noch des Propheten Ezechiel gemacht wird: „21 Könige aus dem Hause David und ebenso viele aus dem Hause Israel, 20 Propheten und 10 Hohepriester habe ich sterben sehen und habe sie alle überlebt“ (Jalkût, § 367). Ja, es sei selbst die Sterblichkeit über Adam und seine Nachkommenschaft nur in Voraussicht der Selbstvergötterung dieses Chîrâm und des Nebukadnezar verhängt worden, B. Bathrâ, 75^a: **בך נסתכלתי וקנסתי מיתה על אדם הראשון**. Sein hohes Alter wird in späteren Midrâschîm noch dadurch gesteigert, dass man ihn mit dem 'Adulamiten Chîrâ, Gen., 38, 1, identificirt und 1200 Jahre leben lässt. — Vgl. auch A. Epstein, Beiträge zur jûdischen Alterthumskunde, I (Wien, 1887), 111, Anm.

2) Auch bei Tab., I, 482, 12; 486, 6, wo ihr Name nicht genannt wird, ist sie nur als: **عجوز من بنى اسرائيل** bezeichnet.

3) Var.: **שכפלו**, Responsen der Geônîm, ed. Harkavy (Berlin, 1887), 141, n°. 285.

gern auf diesem Gebiete: *Lucianus* ¹⁾ und *Phlegon aus Tralles* ²⁾) die Zusammenstellung der Namen und Nachrichten der ihm aus einem bestimmten Kreise zur Kenntniss gelangten *Mu'ammarrûn*, sondern zunächst die Mittheilung und Aufbewahrung der *Gedichte*, und zum theil auch der *Weisheitssprüche*, die von der Ueberlieferung an die Namen der *Mu'ammarrûn* geknüpft worden waren, in erster Linie aber die Sammlung ihrer Altersgedichte. Dass es ihm nicht bloss um die Constatirung der Namen und der langen Lebensdauer ihrer Träger zu thun war, folgt u. A. auch daraus, dass einer der berühmtesten *Mu'ammarrûn*, al-Hârit b. Ka'b, im *Kitâb al-waṣâjâ* ³⁾ desselben Verfassers erwähnt ist, im *Mu'ammarrûn*-Buch aber, trotzdem der Verfasser ihn und seine

1) *Μακρόβιοι*. Lucianus erwähnt in dieser Schrift (c. 17) nach dem geographischen Werke des Isidorus aus Charax, dessen Lebenszeit man gewöhnlich um den Anfang unserer Zeitrechnung ansetzt, auch einen arabischen *Mu'ammarr*: Γόαισος, der zur Zeit des Isidorus über das Gewürzland 'Omân herrschte (Ὁμανῶν τῆς ἀρωματοφόρου βασιλεύσας) und im Alter von 115 Jahren starb (ed. Jacobitz — Teubner —, III, 198). O. Blau hat diesen arabischen Fürsten mit Dû Ġaiṣân identificirt (Altarabische Sprachstudien, II, ZDMG., XXVII, 315, ff.).

2) *Περὶ μακροβίων*; vgl. oben, S. XXX, Anm. 2.

3) Fol. 71a (= Ġurar, n°. 1): قالوا جمع الحارث بن كعب بنيه حين حضرته الوفاة فقال يا بني قد أتت على ستين ومائة سنة ما صافحتُ بيمينى يمين غادر ولا قنعت نفسى بخلة فاجر ولا صبوت بابنة عم ولا كنت ولا طرحتُ عندى مومسة قناعها ولا بحثُ لصديق بسرٍ وإنى لعلى دين شعيب النبى صلعم وما عليه احد من العرب غير أسيد بن خزيمة وتميم بن مرٍّ فأحفظوا وصيتى وموتوا على شريعتى قالوا وأوصى عمرو بن الغوث بن طيى ولده وهم ثعل قال الخ ونبهان وبنوهم وكان عمرو قد علس حتى كبر ولده فقال الخ

Nachrichten kannte, keine Stelle gefunden hat ¹⁾. Wahrscheinlich fehlte ihm eine Ueberlieferung über Altersgedichte dieses *Mu'ammār*, von denen eines allerdings aus anderer Quelle bekannt ist ²⁾. Nur in seltenen Ausnahmefällen hat sich der Verfasser gestattet, von jenem, aus dem ganzen Rahmen der Schrift ersichtlichen Plane abzuweichen (vgl. 62, 5 v. u.). Als guter Muhammedaner hat er dann seiner Schrift aus der biblischen Legende genommene Materien als Einleitung vorangehen lassen.

Was nun den allgemeinen Charakter der von Abū Hâtīm gesammelten Altersverse anbetrifft, so können sie als poetische Producte, *einzel*n genommen, in aesthetischer Hinsicht wenig Interesse bieten; für die *Literaturgeschichte* sind sie jedoch als *Gattung* nicht ohne Bedeutung.

Wie alle Poesie der nachclassischen Periode haben sie sehr wenig neue Motive in die arabische Dichtkunst eingeführt; allerdings einige Einzelheiten, auf die wir im Laufe dieses Abschnittes zurückkommen. Auch in Bezug auf die Schilderung des Greisenalters und seiner Attribute hat die spätere Poesie die von den alten Dichtern aufgestellten Typen nachgeahmt. Als lokalen Gewohnheiten angepasste Varietät verdient der individuelle Zug der *spanisch-arabischen* Altersgedichte hervorgehoben zu werden, dass in ihnen das graue Haar sehr häufig mit der *Trauerkleidung* (لباس الحزن, حداد) u. A. m.) verglichen wird, als ob darin die Trauer um die entschwundene Jugend zum Aus-

1) Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass dieser Hârîṭ b. Ka'b mit dem Hârîṭ b. Ḥabîb b. Ka'b, n°. LXXXVII (vgl. die Anm. 1), identisch ist und dass in dem Namen der in Anm. 1 zu n°. I besprochen Fall vorliegt.

2) Siehe Anm. 14 zu n°. LXVI.

druck käme ¹⁾. Dies Bild hat seinen realen Grund in dem Umstande, dass bei den Andalusiern Weiss als Trauerfarbe galt ²⁾. Im Osten des Islâm, wo die Trauer durch dunkle Farben veranschaulicht wird ³⁾, dient Weiss für andere Gleichnisse ⁴⁾.

In den alten Gedichten, auf welche wir im ersten Abschnitt dieser Abhandlung hingewiesen haben, ist der Grund gelegt zu manchem poetischen Bild, zu mancher dichterischen Phrase, die, später gern nachgeahmt, den Weg durch die Jahrhunderte neuerer Literatur machen und zum eisernen Bestande dieses Theiles der dichterischen Phraseologie werden.

Ein Beispiel, das sich zwar nicht unmittelbar an die *Mu'ammarrûn*-Poesie anschliesst, kann uns dies besonders klar vor Augen stellen.

Die arabischen Dichter bezeichnen mit Vorliebe das auf dem Scheitel des Mannes sich einstellende graue Haar als «unwillkommenen Gast». Die Anfangsworte eines in der

1) Makkarî (ed. Leiden), II, 298, 8, ff.; 496, unten. In der poetischen Blumenlese *Magmû'at azhâr min ruba-l-as'âr* von Iljâs Bâsil (Jerusalem, 1866), III, sind einige solcher Gedichte zusammengestellt.

2) Wie dieses Bild auch in die unter dem Einfluss der arabischen Bildung blühende jüdische Poesie eingedrungen ist, zeigt der Spruch des Charizî im *Tachkeimônî*, Cap. L, n°. 53 (ed. de Lagarde: *Judae Harizii Macamae*, 191, 7):

מודה אני מעשה מתי עולם * הלובשים לבן ביום אֶבְלָם
בן שערורתי לבשו לבן * על נוד ימי נוער וסור צָלָם

Dahingegen vergleicht *Jehûdâ hal-Lêwî* (*Dîwân*, ed. Brody, I, n°. 58, Vers 10) die unter das schwarze Haupthaar gemengten Anfänge des Ergrauens mit: ימי רצון תוך לילי עברות; vgl. für die Trauerfarbe auch Moses b. Ezra, ed. Luzzatto, *Ozar nechmad* (Blumenfeld), III, 48, 2.

3) Muh. Stud., I, 259, Anm. 6; dazu 'Ant., 4, 2; Abû Hanîfa *Dinâw.*, 341, 1. Hingegen wird die schwarze Farbe der 'Abbâsiden als *الشباب* gerühmt, I. Chall., n°. 773 (*Wüstenf.*, IX, 73).

4) A'sâ, *Jâk.*, IV, 425, 19. — Weisse Kleider werden im *Hadîf* empfohlen: البسوا البياض فانها اطهر واطيب وكفنوا فيها موتاكم, *Tirm.*, II, 133, oben.

arabischen Literatur berühmten ¹⁾ Jugendgedichtes des Mutanabbî (ed. Kairo ², II, 300) haben den Gedanken zu grosser Popularität gebracht; selbst Ḥarîrî wendet ihn mit unverkennbarer Benutzung des Wortlautes an ³⁾, und in der Erzählung von 'Alî Nûr al-dîn und Marjam al-zunnarijja in Tausend und eine Nacht (ed. Kairo, 1279, IV, 152, 19—20) wird der Vers des Mutanabbî sogar anonym angeführt, ein Beweis dafür, wie sehr er zum Gemeingut geworden. Eine Reminiscenz bietet im VII. Jahrhunderts der Andalusier 'Alî b. Mûsâ ibn Sa'îd (bei Maḳḳarî, ed. Leiden, I, 641, 10), und in wörtlicher Entlehnung (*iktibâs*) finden wir den ersten Halbvers in der Burda des Bûṣîrî, Vers 14 (Rahlf's; Vers 15, Basset). Weiter hinab haben wir die Wirkung des Verses von Mutanabbî nicht verfolgt. Wohl aber können wir, in der Zeit aufwärts schreitend, die Wahrnehmung machen, dass Mutanabbî, der sich ja gern gute Dinge aus den Dichtungen seiner Vorgänger angeeignet hat ³⁾, selbst nicht der erste Erfinder des zu so grosser Beliebtheit gelangten poetischen Bildes ist. Auch der Zeitgenosse des Chalifen al-Mutawakkil, Di'bil al-Chuzâ'î (st. 276 d. H.), spricht zu dem «Gast, der sich auf seinem Scheitel zeigt und den er gebührend aufnimmt» (ضيف ألم بمفرقى فقرته Muhâd. ud., II, 193). Die Redensart reicht in die alte classische Periode der arabischen Poesie zurück, aus deren Schätzen ja die Dichter der 'abbâsidischen Zeit nicht ungern schöpften. Wenn wir dabei auch nicht viel Gewicht auf die in die Ḥamâsa des Buḥturî aufgenommenen Gedichte legen, bei denen die ihnen vorgesetzten Verfasser-

1) Vgl. ZDMG., LI, 472.

2) Im Katalog der hebr., arab. etc. Handschriften der Kais. Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg (1881), 2, n^o. 5.

3) Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 7577.

namen häufig ernsten Bedenken unterliegen ¹⁾, so dürfen wir schon mit grösserem Recht eine Verszeile des Muzarrid (Mufaḍḍ., 16, 4) in Anspruch nehmen:

«Kein Willkomm' dem grauen Haare, das uns zu besuchen kommt,

Aber da es kommt, kann ihm der Zutritt nicht verwehrt werden».

Und wie ein beabsichtigter Widerspruch gegen diese Anschauung klingt einmal der von Jahjâ b. Zijâd (Ende der Umejjadenzeit) an das greise Haar gerichtete *Marḥaba*-Ruf sammt der Motivierung, mit der der Dichter diesen Willkommgruss rechtfertigt (Ḥam., 498, ult.). Vgl. Abû Ḥâtim, 98, 15.

So können wir denn den Stammbaum jenes poetischen Bildes von dem pietistischen Dichter aus Abûšîr (st. 696 d. H.) bis hinauf in die alte classische Poesie zurückverfolgen. — Auch die von Abû Ḥâtim gesammelten Altersgedichte bieten uns immerfort einzelne Züge und Attribute, die zu den ständigen Typen der alten Poesie gehören. In unseren Anmerkungen haben wir gelegentlich auf solche Parallelen hingewiesen. Hierzu gehört vor Allem die in die alte Poesie zurückreichende ²⁾, hier in den verschiedensten Variationen

1) Bḥt., Cap. 116, p. 262, von 'Adî b. Zejd:

ضَيْفٌ بَغِيضٌ لَا أَرَى لِي عَصْرَةً
مِنْهُ قَرَبْتُ فَلَمْ أَجِدْ لِي مَهْرَبًا

ibid., 265, von Asmâ' b. Rijâb al-Ġarmî:

أَضْحَى لِي الشَّيْبُ ضَيْفًا غَيْرَ مُرْتَحِلٍ
وَلَيْتَهُ كَانَ يُقْرَى الْمَالَ فَارْتَحَلَا
لِكُلِّ ضَيْفٍ قَرَاهُ أَنْتَ حَاشِمُهُ
وَمَا قَرَا الشَّيْبَ إِلَّا الْإِحْلَامُ إِذَا نَزَلَا

2) Muf., 31, 2; in sehr humoristischer Weise al-Baulânî, bei Ibn al-

wiederkehrende Klage der alten Leute dass sie von Mädchen und Frauen verspottet und belächelt werden, die sich von ihnen ihres Greisenthums wegen abwenden (34, 1, ff.; 54, 1, ff.; 64, 1, 9; 65, 19, ff.), sie «alte Onkel» nennen ¹⁾ (70, 7, und Anm.), statt sie, wie vormal, als «liebe Brüder» anzureden ²⁾. Dies, freilich nicht speciell arabische Motiv, welches, wie viele andere charakteristische Elemente der arabischen Poesie, auch in die spanisch-jüdische Dichtung eingedrungen ist ³⁾, hat sich durch die mittleren Perioden der Poesie hindurch ⁴⁾ bis hinab in die modernsten arabischen Volkslieder erhalten ⁵⁾.

Abwechslung und Mannigfaltigkeit scheinen die Ver-

Sikkât, 139, 6—9; vgl. Bht., Ham., 296, Ġadīja b. Sulmâ al-Dabbî:

هَزَيْتُ أُمَامَةً أَنْ رَأَيْتُ هَرَمِي * وَأَنْ أَنْحَنِي لَتَقَادِمِي ظَهْرِي

1) Zuh., 15, 3.

2) Vgl. Achṭal, 43, 3; bei Maḳḳ. (ed. Leiden), I, 626, penult., folgt darauf

ein in der Diwân-Ausgabe nicht vorhandener Vers: وَأَنَا دَعَوْتُكَ يَا أَخِي الخ. Dieselbe Wendung entlehnt auch der Spanier Abû Bekr ibn Zuh̄r (Abenzoar, st. 595 d. H.) in der Schilderung seines Greisenthums, bei Ibn Challikân, n°. 683, Wüstenf., VII, 97.

3) Moses b. Ezra, Tarschisch, ed. Günzburg (Berlin, 1886, Mek. Nird.), 50, 4 v. u.: שחקה ללובן שערך, oder 52, 13: עפרה בזה לי כי שבתי וכו' ראשי וכו'

4) Achṭal, 158, 7, ff.; Ibn Harma, Ag., IV, 114, 23; Kumejt, bei Mejd., II, 38; LA., s. v. قوب, II, 187 (das Sprichwort: قَائِمَةٌ وَقُوب); Ru'ba, Arâġiz al-'arab, 122, ult.; Ibn Kejs al-ruḳajjât, Ag., XXI, 72, 12, und das auch unter den grammatischen *Šawāhid* berühmte Gedicht in Ag., IV, 71, 14 (vgl. ZDMG., XLIX, 675). — Wie gedankenlos und mechanisch dabei zuweilen die neueren Dichter ihren Vorgängern nachahmen, kann Ibn Hamdis, Diwân, ed. Schiaparelli, n°. 220, Vers 11, ff., zeigen: „Sulejmâ sieht auf meinen ergrauenden Scheitel...., wie *Salma* auf das *Haupt des Di'bil* blickte und dabei erstaunte“, ohne Zweifel eine Anspielung auf den Vers des Di'bil, Ag., XVIII, 33, 2. — Eine specielle Sammlung solcher Dichterstellen ist in

einem Capitel der Anthologie الصناعات سر (Cod. Leiden 197 Gol.), Catalogus, I², 326, 18, enthalten; vgl. auch 'Ikd, I, 319—322.

5) M. Hartmann, ZDMG., LI, 191, 10.

fasser der Altersgedichte nicht angestrebt zu haben. Sie bewegen sich immerfort im Kreise derselben Klagen und Beschwerden. Am liebsten lassen sie ihre Helden einen Rückblick werfen auf die Tage des Ruhmes (94, 5, ff.), da sie noch selbst überall wacker mitthaten, die Züge des Stammes mitmachten, an den Werken ihres Muthes und ihrer Tüchtigkeit theilnahmen (22, 13, ff.; 26, 10, ff.; 31, 9, ff.; 33, 19, ff.; 45, 14, ff.; 56, 7, ff.; 61, 18; 85, 9, ff.; 86, 3, ff.; 92, 3, ff.), während der abgelebte Greis dem Stamm in den Thaten des Edelmuthes nicht behülflich sein, dem Maulâ keine Hülfe gewähren kann (89, 1. 2). « Vormalis — so sagt einer in einem von Abû Hâtîm nicht mit aufgenommenen *Mu'ammâr*-Gedicht — habe ich Löwen Furcht eingejagt; jetzt zittere ich vor Füchsen » ¹⁾. Dies ist ein ständiger Stoff solcher Gedichte in allen Zeitaltern ²⁾.

Zu den typischen Klagen in den Altersgedichten gehört, ausser dem Jammern über das Ergrauen der Haare, über die Runzeln der Haut (70, 13, ff.) ³⁾, die Schilderung der gebeugten, höckerigen Körperhaltung⁴⁾ (« wie der Strauss », 34, 17; « wie ein Pfeilbogen », 54, 18; « wie ein Jäger, der im Hinterhalt dem Wilde auflauert », 63, 1; oder im Allgemeinen: « es haben mich gebeugt die Beugerinnen ⁵⁾ des

1) Ibn Hamdûn, fol. 210a: وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَمِرِينَ

وَإِذَا رَأَيْتَ عَاجِيبَةً فَاصْبِرْ لَهَا * وَالذَّهْرُ قَدْ يَأْتِي بِمَا هُوَ أَعْجَبُ
وَلَقَدْ أَرَانِي وَالْأَسْوَدُ تَخَافُنِي * وَأَخَافُنِي مِنْ بَعْدِ ذَاكَ الثَّعْلَبُ

2) Vgl. LA., s. v. هَضَل, XIV, 222; Ibn al-Sikkît, 43, 4 (Abû Kabîr); ibid., 47, 3 (Abu-l-Kâ'if al-Asadî).

3) Für فضول hat Ġamhara, 109, Vers 12: فضول.

4) Vgl. Musâwir b. Hind, Ham., 226.

5) *Hânijât al-dahri* (vgl. Ru'ba, Ibn al-Sikkît, 156, 8: أَمَا تَرَى دَهْرًا

(حناني خفصا); die Schicksalsmächte werden im Arabischen gewöhnlich als weiblich gedacht.

Schicksals», 84, 3; vgl. 98, 4 v. u.) und die specielle Beschreibung verschiedener körperlicher Gebrechen, denen das hohe Alter unterworfen ist ¹⁾: Ausfallen der Zähne, Schwerhörigkeit (44, 1; 87, 18; 103, 3) u. A. m.

Uebersaus gern verweilen diese Gedichte bei der speciellen Schilderung des Verfalles des Gesichtssinnes. Der Alte muss seine Wimpern mit der Hand in die Höhe heben, wenn er sich seiner Augen bedienen will (27, 13); dagegen sieht er Dinge, die in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. 'Âmir b. Z̤arib gebraucht dafür die Hyperbel, dass er seine eigene Nase für eine vor ihm stehende Person, und die Haare seiner Wimpern für eine Heerde ansieht (47, 3, ff.). Aus der Nähe sieht er nicht; den Fussgänger hält er für einen Reiter (92, 19—21). Häufig wiederkehrend ist die Erwähnung des Doppelsehens (74, 14); über dieses Symptom klagen die Greise in mehreren der ihnen zugeschriebenen Verse (62, 13; 88, 13; 97, 5; 103, 1) ²⁾.

Ebenso häufig ist die Schilderung der kurzen Schritte (54, 18; 63, 2. 6), zu denen sie beim Gehen gezwungen sind ³⁾,

1) Vgl. das Regez-Gedicht des Abu-l-Nağm, bei Ibn al-Sikkî, 114, 5. Die „Zeichen des hohen Alters“ (آيات الكبر) sind zusammengestellt in einem Vierzeiler des Abu-l-'urjân al-Muhâribî (Zeitgenosse des Propheten), Usd al-gâba, V, 252, unten.

2) Einige Parallelen bieten die Gedichte des Rabî'a b. Maḥrûm und Harb b. Ġunm al-Fuzârî, Bḥt., Ḥam., 297, die zuweilen zu dem Wortlaut an obigen Stellen stimmen.

3) Darüber vgl. ein Gedicht des 'Ilḩa al-Tejmf, bei Ibn al-Sikkî, 286, 7, ff.; der Greis ist: رجلٌ مُقَارَبُ الْخَطْوِ Usd al-gâba, V, 267, 18; Rabî'a b. Maḥrûm, Bḥt., Ḥam., l. c.:

وَمَشَيْتُ بِالْيَدِ قَبْلَ رَجُلٍ خَطْوُهَا
رَسْفُ الْمُقَيَّدِ تَحْتَ صُلْبِ أَحَدٍ

sowie ihres hinkenden (70, 11) oder trippelnden Ganges (30, 10; 36, 2; 67, 19), der sie nöthigt, statt des Bogens und Speeres den stützenden Stab zu ergreifen (62, 15; 69, 3. 4; 82, 17, ff.) oder sich, wie kleine Kinder, kriechend fortzubewegen. — Einige klagen sogar über ihre Geschwätzigkeit, das Ausplaudern der ihnen anvertrauten Geheimnisse als lästiges Symptom des hohen Alters (27, 16; 83, 18); sie reden im Allgemeinen dummes Zeug (31, 17; 54, ult.).

Eines der häufigsten Elemente in der Beschreibung des Greisenalters ist die Schilderung der Vereinsamung der *Mu'ammarrûn*, ihrer Vernachlässigung von Seiten der nächsten Angehörigen, ihrer Verstossung von allem gesellschaftlichen Leben und Treiben. Zur Darstellung dieser Vereinsamung gebrauchen die Verfasser solcher Gedichte gern auf verschiedene Situationen der Vögel sich beziehende Gleichnisse. Neben anderen Thieren ¹⁾ ist bei den Arabern die Langlebigkeit des Geiers (vgl. Ps. 103, 4) sprichwörtlich. Ihm begegnen wir denn vorzugsweise in den Vergleichen der *Mu'ammarrûn*. Der hochbetagte Greis ist einem Geier ²⁾ gleich, dessen Junge davongeflogen sind (22, 7; 62, 12) ³⁾ und der vereinsamt auf hoher Warte steht (84, 14). Auch mit einem Falken vergleicht er sich, dessen Flügel abgeschnitten sind (24, 4), am häufigsten aber mit einem hilf-

1) Als *Mu'ammarrûn* werden noch erwähnt: die *Eidechse* (Ru'ba, Arâgîz al-'arab, 123, Vers 1; Ibn al-Sikkî, 19, penult.; bei Dam., s. v. حَسَل, I, 292,

fälschlich als von al-'Aggâg citirt) und das Insect *Kurâd*. Vgl. Mejd., II, 434.

2) Im hohen Alter vergleicht sich mit ihm al-Farazdak, ed. Boucher, 136, 4 v. u. Ueber den Anknüpfungspunkt des Gleichnisses siehe Schol. zu Ibn Hamdîs, ed. Schiaparelli, 251, unten.

3) Vgl. Ag., XIX, 69, 8:

فَأَصْبَحْتُ مِثْلَ طَائِرٍ طَارَ فَرْخُهُ * وَغَوَّيْتُ فِي رَأْسِ الْهَشِيمَةِ سَائِرَهُ

losen jungen Vogel (54, penult; 62, 12; 81, 20). Er ist der freien Bewegung beraubt, ein Hüter des Hauses, an dasselbe regungslos gefesselt ¹⁾ (*raḵīb al-bejt*, oder *raḥī-nat al-bejt*, 20, 17; 23, 9; 34, 18; 63, ult.; 80, 5; 84, 4). Er dünkt sich wie ein hingeworfenes, unnützes Kleidungsstück (*laḵā*) ²⁾, das jeder Vorübergehende mit Füßen treten darf (30, 7; 34, 5 v. u.; 54, 13), oder ein unter den Packsattel gelegtes Zeug (*ḥils*) ³⁾, das diese Stelle niemals verlässt (61, 6) ⁴⁾ und als Vergleichungsobject für die Verächtlichkeit dient ⁵⁾. Vgl. auch 37, 7.

Im Allgemeinen scheint es uns der besonderen Hervorhebung werth, dass wir, entgegen der gewöhnlichen Voraussetzung einer ehrenhaften Stellung der betagten Leute in diesen Kreisen, aus den Altersgedichten und den an sie geknüpften Ueberlieferungen, die ihnen als Einleitung dienen, den Eindruck empfangen, dass die Fami-

1) Der Held, der in jungen Jahren hoch zu Ross gegen den Feind gezogen, nennt im Alter das Ruhebett sein Reithier, Ibn al-Sikkf, 47, 3.

2) لَقَى heißen die vor der Ka'ba der Vernichtung und Verwesung anheimgegebenen Kleider derjenigen, welche die Ka'ba-Riten unberechtigter Weise in bekleidetem Zustande verrichtet haben (Azrakf, Chron. Mekk., 118, unten). Ueber Nacktheit während des *ṭawâf* siehe Wellhausen, Heidenthum ¹, 106. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche feest, 112, ff., hat die Thatsächlichkeit dieser Gewohnheit bezweifelt; vgl. Ag., XIX, 105, 4. Ein merkwürdiges Beispiel aus Indien für Verrichtung von liturgischen Ceremonien (Bittgebet bei Regennoth) in nacktem Zustande findet man JRAS., 1897, 475, ff.; 1898, 194, ff.

3) Ein anderer Name dafür ist noch : سَوِيَّة; Tebr. zu Ibn al-Sikkf, 180, 3.

4) Dies ist das tertium comparationis; vgl. Muh. Stud., II, 95; auch sattelfeste Reiter heissen wegen ihrer strammen, fast regungslosen Haltung auf dem Rücken des Rosses: أحلاس خيل, Hud., 173, 5; Hamad., Makâm., 26, 3; die Banû 'Igl werden damit charakterisirt, Ag., XIV, 143, 15.

5) Mit لَقَى zusammen: كَالْحِلْسِ لَيْسَ لَهُ زِمَاع; Muf., 31, 14.

lien ihren hilflosen Greisen nicht mit Achtung und Ehrerbietung entgegenkommen, sie vielmehr mit Geringschätzung behandeln, als überflüssige Last betrachten, als störendes Element sogar gern aus dem Wege räumen und dem Verderben preisgeben (vgl. besonders 20, 10. 19; 33, 8. 24; 37, 1, ff.; n°. LXXXII, Anm. 1). Die Kinder umkreisen spöttend den hilflosen Greis (20, 16; 29, 16) ¹⁾; die Nächststehenden sind seiner überdrüssig und fügen ihm Leid zu (34, 16; 82, 16; 84, 5; 90, 5). Den Ġa'd, einen *Mu'ammār* aus der Umejjadenzeit, schaffen die Söhne gegen seinen Willen nach Mekka, damit er dort den Rest seiner Tage in frommer Beschaulichkeit verlebe und sie selbst sein Vermögen noch bei seinen Lebzeiten auftheilen können (Ağ., XIX, 69, 9: فَلَمَّا كَبِرَ حَمَلُهُ بَنُوهُ فَأَتَوْا بِهِ مَكَّةَ وَقَالُوا لَهُ تَعَبَدَ هَهُنَا ثُمَّ اِقْتَسَمُوا الْمَالَ الْخِ). Auch Ḥuṭej'a beklagt sich in seinem hohen Alter darüber, dass seine Söhne schlecht mit ihm umgehen und seinen Tod zu beschleunigen suchen (Dîwân, n°. 35 meiner Ausgabe). Und der Fezârit Rubej' b. Ḍabu' findet es als der Rühmung besonders werth, dass ihn die Schwiebertöchter in seinem hohen Alter gut behandeln und dass seine eigenen Söhne sich nicht gegen ihn verschwören (Abû Ḥâtim, 6, 6). Die Regel scheint dies also nicht gewesen zu sein. Der abgelebte Greis, der an den Zügen des Stammes nicht theilnehmen konnte, galt nicht mehr als Gegenstand der Ehrerbietung ²⁾; das graue Haar diente

1) Vgl. Hiob, 30, 1.

2) Man wird dabei an ähnliche Vorgänge bei anderen Völkern erinnert, z. B. an die Mittheilungen des Strabo (XI, 11, 13) über die Behandlung der über siebenzig Jahre alten Leute bei den Kaspiern; vgl. über das liebelose Verfahren mit alten Leuten bei Völkern Central-Afrika's, Schweinfurth, Im Herzen von Afrika, I, 336. 339. Auch bei Plato (Polit., I, 18) erwähnt der alte Kephalos unter den Klagen der Greise die schlechte Behandlung,

nicht zur Zierde (92, 14); damit hängt wohl die Sitte des Färbens desselben (خصاب) zusammen ¹⁾.

Die Einzelheiten, die Muhammed missbilligt, indem er die greisen Eltern der Rücksicht der Kinder empfiehlt, sind von so specieller Art, dass wir sie als Thatsachen des alltäglichen Lebens betrachten dürfen: «Sage ihnen nicht «pfui» und zanke nicht mit ihnen» (Sûre 17, 24: فلا تقلّ لهما أفّ ولا تنهرهما). Darum muss der Islâm eine Pflicht, die dem Araberthum nicht als selbstverständlich galt, den Gläubigen mit allem Nachdruck erst einschärfen ²⁾. Wäre uns die Schrift des Abû 'Ubejda «*Ueber die pflichtvergessenen und die treuen Kinder im arabischen Alterthum*» ³⁾ erhalten geblieben, so würden wir zur Beurtheilung dieser Verhältnisse sicherlich über reichlicheres Material verfügen ⁴⁾.

die sie von ihren nächsten Angehörigen zu ertragen haben (τὰς τῶν οἰκείων προπηλακίσεις). Hingegen werden nach dem Berichte des Abû Dulaf, bei Jâk., III, 448, 6, bei dem Turkstamme der Kaimâk Greise, die das achtzigste Lebensjahr überschritten haben, göttlicher Verehrung theilhaftig.

1) Vgl. Fihrist, 135, 25; 136, 1.

2) Mehrere *Hadîth*-Aussprüche bei al-Nawawî, Adkâr (Kairo, 1812), 170; al-Gazâlî, Ihjâ' II, 183: **ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا**، وقال: **صَلِّعْ مِنَ اجْلَالِ اللَّهِ أَكْرَامِ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ** (zum ersten Satze vgl. al-Mas'ûdî, Murûğ, IV, 170, 2; Ag., III, 6, 22).

3) **أَخْبَارُ الْعَقَّةِ وَالْبَرَّةِ** ³⁾, citirt bei Tebr., Ham., 354, 3 v. u.; 'Ajnî, IV, 153.

4) Auch in Bezug auf die letzterwähnten Kennzeichen kann die ins Einzelne gehende Wirkung der *inhaltlichen* Momente der arabischen Poesie auf die spanisch-jüdische Dichtung beobachtet werden. Die eben hervorgehobene Eigenthümlichkeit der *Mu'ammārân*-Poesie ist in einem die *«Altersstufen»* behandelnden Gedichte (בן ארמה יזכור), nicht enthalten im Dîwân, ed. Egers, Berlin, 1886) des Abraham ibn Ezra wiederzufinden. Deutsche Uebersetzung in S. J. Kämpf, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter (Prag, 1858), 221; Loop. Löw, Lebensalter in der jüdischen Literatur, 38

VI.

Der Charakteristik der Schrift des Abû Hâtim schliessen wir eine Uebersicht über die Stellung des in ihr behandelten Stoffes ¹⁾ in der späteren arabischen Literatur ²⁾ an.

1. Unmittelbar nach Abû Hâtim hat *al-Buhturî* (st. 284 d. H.) in seiner *Ḥamâsa* dieses *Adab*-Capitel aufmerksam gepflegt. Während in der gleichnamigen Sammlung des Abû Temmâm die *Mu'ammarrûn*-Poesie nur durch ein *einziges* Stück vertreten ist, das Gedicht des Muġamma' b. Hilâl (*Ḥam.*, 342), finden wir in der Anthologie des Buhturî eine stattliche Anzahl von Proben aus derselben. Einige sind uns aus der Schrift des Abû Hâtim bekannt, während wieder andererseits bei Buhturî mehrere Namen auftauchen, die in der Specialsammlung seines Vorgängers nicht enthalten sind. Die «*Dîwâne der Stämme*» werden wohl zum Theil die Quelle für die Kenntniss dieser Producte von verschollenen Dichtern gewesen sein, deren Namen anderweitig nicht bekannt sind. Vgl. das Gedicht bei LA., s. v. مرط, IX, 276.

Folgende Abschnitte der *Ḥamâsa* des Buhturî enthalten die in dieses Capitel fallenden poetischen Materien:

1) Wir verbreiten uns hier nicht über die Behandlung des Einflusses der *Mu'ammarrûn*-Gedichte auf die spätere poetische Literatur, führen jedoch für denselben ein sehr bezeichnendes Beispiel an. Von Aḥmed b. 'Abd rabbihi, dem Verfasser des 'Iḳd (st. 328 d. H.), überliefert Ibn Ḥazm ein Altersgedicht (Anfang: بليت وأبليتني الليالي وكرها), das fast wie eine Copie der aus Abû Hâtim und al-Buhturî bekannten *Mu'ammarrûn*-Klagen erscheint; selbst seine 82 Lebensjahre giebt er in der in diesem Kreise häufigen (ZDMG., XLIX, 214, ff.) synthetischen Weise (70 + 10 + 2) an. Siehe al-Dabbî (ed. Codera, Bibl. arabico-hisp., III), 139. Dasselbe gilt von dem Altersgedichte der Poetin Marjam bint Abî Ja'kûb, *ibid.*, 528.

2) Dass man im *Adab* diesen Gesichtspunkt ins Auge gefasst hat, beweist al-Ta'âlibî, Latâ'if al-ma'ârif, ed. de Jong, 83, 14, wo von Abu-l-aswad gesagt wird, dass er in acht *Ṭabaḳât* eine Stelle habe, darunter in den *Ṭabaḳât al-mu'ammarrîn*.

فيما قيل في ما يصير اليه مَنْ تمّنى : Cap. 51 (p. 143—144):
البقاء وطال عمره

فيما قيل في التبرّم بالحياة والملاحة : Cap. 53 (p. 150—153):
وطول العمر

فيما قيل في الكبر والهم : Cap. 122 (p. 291—303):

2. Das erste Sammelwerk, in welchem den *Mu'ammarrûn* ein specielles Capitel gewidmet wird, ist das bereits früher erwähnte Werk des 'Alî al-Murtadâ (st. 436 d. H.). Der Verfasser desselben scheint sich auch sonst für diesen Stoff interessirt zu haben; in seiner, in Stambul 1302 (zusammen mit dem *Sulwân al-ḥarîf bi-munâzarat al-rebî' wal-charîf* von al-Ġâḥiz) gedruckten Schrift: *al-šihâb fi-l-šejb wal-šabâb* ¹⁾ hat er auf das Greisenalter Bezug habende Sprüche gesammelt. Wir sahen, dass er in den *Mu'ammarrûn*-Capiteln seiner « Vorlesungen » von den durch Abû Ḥâtim gesammelten Ueberlieferungen Gebrauch gemacht hat. Dabei benutzte er auch andere Quellen, sowohl für die Prosa-Erzählungen, als auch für die von seinen *Mu'ammarrûn* angeführten Altersgedichte. Dies tritt besonders in seinen Artikeln über *Du-l-işba'* und 'Abd al-masîḥ b. Buḳejla hervor; vgl. die Anmerkungen zu n°. LXIX. Die bezüglichen Capitel der *Ġurar* werden von dem in allen Zweigen der philologischen Literatur vielbelesenen Verfasser der *Chizânat al-adab* benutzt und citirt ²⁾).

1) Vielleicht ist diese Schrift gemeint unter: *كتاب الشيب والشيب (sic)*, bei Abû Bekr ibn Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 295, 6. Auch in den *Ġurar* (ed. Teheran), 178; 233—238; 239—242, sind viele Gedichte über solche Dinge gesammelt.

2) *Chiz. ad.*, II, 408, zu *Du-l-işba'*: *وقال عَلمُ الهُدَى السيد المرتضى*; *ib.*, III, 808, *في أماليه غرر الفوائد ودرر القلائد ومن المعمرين الخ* und *ذكره السيد المرتضى في فصل المعمرين من أماليه*: *zu Rubej' b. Dabu'*.

Wie es scheint, ist das Werk des Murtaḍâ die Quelle für die *Muʿammarûn*-Capitel der im folgenden Jahrhundert entstandenen *Adab-Encyklopädien*, deren Verfasser ihre Vorgänger reichlich auszuplündern pflegten, ohne bei ihren Excerpten die unmittelbaren Quellen ihrer Mittheilungen anzugeben ¹⁾. Aus den Ġurar hat zunächst:

3. *Abu-l-Ḳâsim Ḥusejn al-Râġib al-Işfahânî* (st. 502 d. H.) ein kleines Capitel (المعروفون) geschöpft für seine reichhaltige Encyklopädie *Muḥâḍarât al-udabâʾ wa-muḥâwarât al-şuʿarâʾ wal-bulaġâʾ* (ed. Kairo, Ġamʿijjat al-maʿârif, 1287), II, 198, f. Von den bei Abû Ḥâtim nicht aufgeführten Personen finden wir den durch Murtaḍâ hinzugefügten Maʿdîkarib al-Ḥimjarî, sowie auch Muʿâḍ b. Muslim (s. oben, S. XL) in der Liste des Râġib erwähnt. Während er aber nur eine recht trockene Darstellung des *Muʿammarûn*-Materials liefert, hat sich über dasselbe in grösserer Ausführlichkeit verbreitet:

4. *Muḥammed b. al-Ḥasan ibn Ḥamdûn* (st. 562 d. H.) in seiner grossangelegten *Adab-Encyklopädie al-Taḍkira*. Dieselbe enthält ein Capitel über *Muʿammarûn* (Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, n^o. 8359, fol. 214^b—218^a) mit folgendem Inhalte: 1) Rubejʿ b. Ḍabuʿ, Unterredung mit einem umejjadischen Chalifen; 2) * Unterredung des Muʿâwija mit einem ġurhumitischen *Muʿammar*; 3) al-Mustaugir; 4) Duwejd b. Zejd; 5) ʿUbejd b. Šarja; 6) * ʿAdî b. Ḥâtim al-Ṭâʾî; 7) Zuhejr b. Abî Sulmâ; 8) * Akṭam b. Šejfi; 9) * Muʿâwija und ein Ġurhumî; 10) Zuhejr b. Ġauâb; 11) Du-l-işbaʿ; 12) Maʿdîkarib; 13) Abu-l-Ṭammahân; 14) ʿAbd al-masîḥ; 15) Nâbiġa Ġaʿdî; 16) * Amânât b. Ḳejs; 17) * ʿAmr b. al-Ḥâriṭ b. Muḍâḍ; — 18) in einem sich

1) Man erinnere sich nur, mit welcher Weitherzigkeit sich Ibn ʿAbd rabbihi (vgl. Anm. 54 zu n^o. XLV) und Ḥuşrî die Materialien des Ġâḥiz aneignen.

anschliessenden Capitel: نوادر, wird das Gedicht des *Sahl b. Ġâlib al-Chazragî über Mu'âd b. Muslim angeführt ¹⁾).

Nur die mit * bezeichneten 7 Nummern finden sich nicht bei Murtaḍâ; *alles Uebrige hat Ibn Ḥamdûn ohne Nennung seiner Quelle wörtlich aus den Ġurar abgeschrieben*, wobei er die längeren Artikel zum Theil verkürzt hat. Abschn. 2. entspricht einem Stück im Buch des Abû Ḥâtim, n^o. XXXIX, dem es aber nicht direct entnommen ist, da Ibn Ḥamdûn 5 für 'Ubejd einen besonderen Artikel hat; auch Ibn Ḥamdûn 9 entspricht der Erzählung in n^o. VIII des Abû Ḥâtim, stammt jedoch, wie der abweichende Text zeigt, aus anderer Quelle; 8 und 16 scheint er dem Buḥturî entnommen zu haben; 17 stimmt genau zu Ag., XIII, 111, 20 ff., wobei Ibn Ḥamdûn auch den Namen der Autorität, nach welcher Azrakî, dem Ag. die Erzählung entnommen haben, die betreffende Geschichte erzählt, mitcopirt hat: *قال عبد العزيز بن عمران خرج أبو سلمة بن أسد السخ*. Auch dies beweist, dass Ibn Ḥamdûn das Buch des Abû Ḥâtim nicht kannte; denn dieser hat, n^o. VI, eine ganz anders lautende Erzählung als Grundlage der Verse: *كان لم يكن السخ*

5. Einen grösseren Excurs über *Mu'ammarrûn* giebt *Abu-l-ḥaġġâġ Jûsuf al-Balawî*, ein andalusischer Gelehrter des VI. VII. Jahrhunderts d. H. ²⁾, Schüler des durch seinen Com-

1) Die Verse 1—6. 10, des Textes bei Mejd., I, 434, unten, mit folgenden Varianten: Vers 1, Mejd.: يقينا لعمره; Hamd.: لميقات عمره. — Vers 10, Mejd.:

ركبك الخلد; وان شد ركنك الجلد.

2) Vgl. Catalogus Cod. arab. Bibl. Acad. Lugd.-Batav., I^a, 281. — Unter den vielen Zeitangaben, die in seinem Werke zu finden sind, ist die späteste: 661 (Alif Bâ, II, 9). Im Jahre 581 gelangte aus Indien über Aegypten nach Malaga, wo der Verfasser damals lebte, ein Sendschreiben, in welchem das nahende Welt-Ende angekündigt wurde.

mentar zur Sîra des Ibn Hišâm bekannten al-Suhejlî ¹⁾, sowie des angesehenen Traditionsforschers Abu-l-ṭâbir Aḥmed al-Ḥâfiz al-Silafî (st. 578 d. H. im Alter von 109 Jahren) ²⁾ und noch vieler anderer Berühmtheiten seiner Zeit ³⁾, mit denen er auf ausgedehnten Studienreisen ⁴⁾, sowie gelegentlich seiner Wallfahrt nach Mekka ⁵⁾ in wissenschaftlichem Verkehr gestanden hatte. Unter seinen Schriften, von denen er mehrere in seinem gleich zu erwähnenden Werke öfters citirt ⁶⁾, verdient besondere Erwähnung das von der Ġamʿijjat al-maʿârif in Kairo (1287, in 2 Bden.) herausgegebene *Kitâb Alif Bâ*, mit dessen Abfassung er sich Jahrzehnte hindurch (bereits um 630, I, 153. 453), zunächst zur Belehrung seines eigenen Sohnes ʿAbd al-Raḥîm (I, 61), beschäftigte, ein Buch, das unter dem Vorwande lexicalischer Untersuchungen ganz systemlos, in Form von eingeschachtelten Excursen, Nachrichten über die verschiedenartigsten Stoffe enthält und den Literaturforscher wegen der grossen Menge, zum Theil wenig bekannter Werke interessiren darf, aus denen es grössere Excerpte

1) Alif Bâ, I, 84.

2) Ibid., I, 18. 20. 23. 35. 494; II, 294 und öfters, wo er ihn als unmittelbaren Gewährsmann für *Ḥadîṭ* Aussprüche anführt; er war 562 in Alexandrien dessen Schüler.

3) Unter ihnen nennt er öfters den Abû Muḥammed ʿAbdallâh al-ʿOṭmânî al-Dîbâġî, einen gelehrten Faḳîh in Alexandrien, der seinen Stammbaum auf den Chalifen ʿOṭmân zurückführen konnte, I, 36. 196. 297; II, 55. 144. 158 u. ö. (Ueber diese Familie und die Bedeutung des Namens al-Dîbâġî siehe Muġîr al-dîn, al-Ins al-ġalîl, 267.) Für Sprachkenntnisse erwähnt er als Lehrer einen Abû Muḥammed ʿAbd-al-Waḥḥâb, I, 65. 387 u. ö.

4) Er verkehrte zumeist in Aegypten und Bagdâd; hier genoss er den Unterricht des Sprachgelehrten Abû Muḥammed Ġaʿfar ibn al-Sarrâġ, II, 244.

5) Im Jahre 561; I, 194.

6) Ueberaus häufig citirt er ein Buch unter dem Titel: *al-Takmîl* (vgl. Catal. Lugd.-Batav., l. c.); er stellte auch eine Chrestomathie von versificirten *Iğāza*'s (vgl. Muh. Stud., II, 192) zusammen: *اجازات منظومة*, I, 63. Beispiele solcher Poeme findet man auch in *Hadîkat al-afrâḥ* (Bûlâk, 1282), 76; TA., s. v. *زقع*, V, 369.

bringt. — I, 287, steht eine Notiz über ‘Amr b. Humama al-Dausî (= Abû Hâtim, n^o. XVI); II, 87—89, ein besonderer Excurs unter dem Titel: أخبار المعمرين. Neben den aus Abû Hâtim geschöpften *Mu‘ammarûn*-Mittheilungen haben in der Liste des Balawî noch folgende Namen Aufnahme gefunden: Dağfal al-nassâba; Abu-l-Ṭufejl ‘Âmir b. Wâtîla, هو آخر من مات من اصحاب النبي; Ḥassân b. Ṭâbit; Ḥakîm b. Ḥizâm (st. um 54—58 d. H.); Anas b. Mâlik.

6. Auch der Vielschreiber *Abu-l-farağ ibn al-Ğauzî* (st. 597 d. H.) hat sich an dieser Literatur betheiligt. Er verfasste ein Werk über Biographien berühmter Männer aus dem Gesichtspunkte des Lebensalters, das sie erreichten: أعمار الأعيان (H. Ch., I, 365, n^o. 971). Er gelangte dabei bis zu den Vertretern des Alters von 1000 Jahren, wobei er sehr wahrscheinlich auch die biblischen Legenden mit in Betracht gezogen hat. Das Buch scheint nicht erhalten zu sein; ohne Angabe des Titels wird es bei dem in der folgenden Nummer zu nennenden Schriftsteller citirt.

7. Unter den späteren *Adab*-Schriftstellern hat den *Mu‘ammarûn* ein besonderes Capitel gewidmet der Aegypter *Šihâb al-dîn Aḥmed al-Abšîhî* (erste Hälfte des IX. Jahrhunderts d. H.)¹⁾ in seiner Encyklopädie *al-Mustaṭraf fî kull fann mustaṭraf*. Ich habe hier nur die älteste Ausgabe des Buches (Lithogr., Kairo, 1275, in 2 Bden.) benutzen können; seitdem ist eine Anzahl neuerer Ausgaben in Typendruck erschienen (aufgezählt im Kairoer Katalog, IV, 323). Der 4. Abschnitt des XLVIII Capitel (II, 44) ist überschrieben: أخبار المعمرين في الجاهلية والاسلام und enthält nur ganz kurze

1) Ueber seine Lebenszeit vgl. ZDMG., XXXV, 528.

Notizen, die der Verfasser nicht aus den beiden in seiner Einleitung besonders hervorgehobenen Quellen schöpfte. Denn weder das *ʿIkd al-farīd* des Ibn ʿAbd rabbihi, noch das *Rabīʿ al-abrār* des Zamachšarī¹⁾ enthalten ein ähnliches Capitel. Wie aber Absīhī auch sonst grosse Stücke aus den Büchern von *Adab*-Vorgängern ausgeschrieben hat, die er nicht nennt²⁾, so hat er auch dieses Capitel entweder dem Murtaḍā oder dessen Nachschreiber Ibn Ḥamdūn entlehnt. Dies Verhältniss verräth sich auch bei der Knappheit der Notizen dadurch, dass er über die Unterredung des Rubejʿ b. Dabuʿ al-Fazārī mit dem Umejjaden-Chalifen, von der Abū Ḥātim Nichts mittheilt, in derselben Weise berichtet, in der sie bei jenen Schriftstellern erzählt ist (siehe Anm. 2 zu n^o. VII).

8. Dafür haben nun die neuesten *Adab*-Schriftsteller in ihren Compilationen das *Muʿammarūn*-Capitel des Absīhī ohne wesentliche Veränderung *wörtlich abgeschrieben* und ihren Encyklopädien recht bequem einverleibt. Dies konnte ich wenigstens an zwei Beispielen constatiren: dem in Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 8483, verzeichneten ganz modernen 'anonymen Sammelwerke (fol. 238^b) und der ebendas. n^o. 8437, beschriebenen, i. J. 1203 d. H. abgefassten Encyklopädie des Muḥammed Amīn al-Mauṣilī (fol. 86^b). Die *Muʿammarūn*-Abschnitte in beiden Büchern sind völlig gleichlautend, weil aus ein und derselben Vorlage wörtlich ausgeschrieben. Muḥammed Amīn hat seinem Excerpte die Nachricht angefügt über einen von ihm i. J. 1170 selbst gesehenen *Muʿammar*, der nach seiner eigenen, vom Verfasser freilich skeptisch aufgenommenen, jedoch von

1) Ein specielles Inhaltsverzeichniss findet man jetzt am besten in Ahlwardt's Berliner Katalog, n^o. 8351.

2) Ein Beispiel in diesen Abhandlungen, I, 91, Anm. 5.

den Stammesgenossen bestätigten Erzählung damals im Alter von über 200 Jahrhunderten stand und noch im Vollbesitz seiner körperlichen Kräfte war. Er war ein Kurde vom Hekkârijja-Gebirge ¹⁾; seine Stammesgenossen zeichnen sich im Allgemeinen durch körperliche Gesundheit und verhältnissmässig lange Lebensdauer aus ²⁾. Muhammed Amîn theilt dabei den Bericht der Hekkârijja-Leute über ihre Lebensweise mit ³⁾.

VII.

Die *Mu'ammarrûn*-Legenden besaßen ausser ihrem Interesse innerhalb der *Adab*-Literatur noch einen ganz eigen-

1) M. Hartmann, Bohtân, 62; auch ein Berberstamm hat diesen Namen, Ibn Batûta, ed. Paris, IV, 440, 1.

2) Als die langlebigsten Menschen gelten übrigens die Bewohner des Kreises Marjût in Unter-Aegypten, Ibn Duḡmaḡ, ed. Vollers, II, 136, penult.; Jâḡûṭ, IV, 517, 4. Auch von Nîsâbûr rühmt man die lange Lebensdauer der Bewohner, al-Maḡdisî, ed. de Goeje, 332, 15, während in Bagdâd die Menschen kurze Lebensdauer haben, ibid. 34, 5.

3) Kgl. Bibl. zu Berlin, Handschr. Peterm. 707, fol. 88a: فَأَنْكَرْتُ عَلَيْهِ

ذَلِكَ فَاسْتَشْهَدَ جَمْعًا غَيْرًا مِنْ شَبَوَاحِ عَشِيرَتِهِ وَرَفَقَائِهِ فَشَهِدُوا
عَلَى صَاحِبِهِ قَوْلَهُ نَقْلًا عَنْ آبَائِهِمْ وَأَبَائِهِمْ عَنْ أَجْدَادِهِمْ وَأَجْدَادِهِمْ عَنْ
آبَائِهِمْ وَأَغْلَبَ أَعْمَارَ عَشِيرَتِهِ وَرَفَقَائِهِ تِسْعِينَ (so) سَنَةً وَمِائَةً سَنَةً وَأَكْثَرَ
وَأَقَلَّ فَسَأَلْتُ عَنْ مَسَاكِنِهِمْ وَأَمَاكِنِهِمْ وَعَنْ عِلَّةِ أَسْبَابِ تَعَمُّرِهِمْ دُونَ
غَيْرِهِمْ فَقَالُوا إِنَّا فِي كُلِّ عِلْمٍ مِنْ ابْتِدَاءِ فَصْلِ الرَّبِيعِ نَنْتَقِلُ فِي الْجِبَالِ
وَنُطْرِفُ جِبَالَ الْهَكَارِيَّةِ وَجِبَالَ جَانِبِ مِنْ أَقْلِيمِ أَدْرِيبِجَانِ وَنَرْبِعُ
وَنَقْبِطُ فِيهِمْ (so) وَإِذَا أَقْبَلُ الْخَرِيفَ نَنْتَقِلُ مِنْهُمْ (so) إِلَى آخِرِ الْخَرِيفِ وَنَعُودُ
فِي الشِّتَاءِ إِلَى قُرَانَا فَنَنْشِئُ فِيهَا وَأَكْثَرَ قَوْتِنَا مِنْ ثَمَرَاتِ وَنَبَاتَاتِ
وَبِقَوْلِ (doppelt) وَنَقُولُ (Handschr.): تِلْكَ الْجِبَالُ فَعَلِمْتُ أَنَّ السَّبَبَ فِي
ذَلِكَ اعْتِدَالُ أَمْرَجَتِهِمْ وَطُولُ أَعْمَارِهِمْ وَدَوَامُ صَحَّتِهِمْ مِنْ اعْتِدَالِ
مَزَاجِ تِلْكَ الْجِبَالِ وَالْأَقَالِيمِ،

thümlichen Werth aus dem Gesichtspunkt der *religiösen Dogmatik der Schîiten*, und in diesem Kreise besonders jener der Imâmiten, oder, wie sie sich sonst noch nennen, der Itnâ-[‘]asarijja.

Sowie die Kejsânijja den Muhammed ibn al-Ḥanefijja im Berge Radwâ schlummern lassen, von wo er am Ende der Tage wieder an die Oeffentlichkeit treten soll, um das Reich der Gerechtigkeit aufzurichten, so fordert auch die officiële Richtung des schîitischen Bekenntnisses von ihren Anhängern den Glauben daran, dass der zwölfte rechtmässige Imâm, Muhammed Abu-l-Kâsim, Sohn des elften offenbaren Imâm, al-Ḥasan al-[‘]Askarî ¹⁾, welcher in Bagdâd i. J. 258 d. H. geboren wurde, i. J. 266 verschwunden sei und seitdem, den Menschen unsichtbar, im Verborgenen fortlebe ²⁾ bis zur Stunde, da er am Ende der Zeiten als Imâm Mahdî und Welterlöser erscheinen werde, um die mit Ungerechtigkeit erfüllte Welt mit Recht zu erfüllen, zwischen Wahrheit und Lüge die Entscheidung zu fällen ³⁾.

Diese Erwartung der Schîiten forderte recht bald den Spott der Gegner heraus ⁴⁾, der sich um so schärfer kund-

1) Nicht dieser ist der verschwundene *zwölfte* Imâm, wie dies bei Kremer, *Gesch. der herrschenden Ideen des Islams*, 378, angegeben ist.

2) Aber keinesfalls *masrûr*, wie Blochet (*Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII, 33, Anm. 2, den Imâm *maktûm* nennt.

3) Vgl. die Gewohnheit der Bewohner von Hilla, die den Glauben hegen, den Aufenthaltsort des „verborgenen Imâm“ in ihrer Nähe zu haben, Ibn Baṭṭa, ed. Paris, II, 98, wo, Z. 8, فيفرق (für فيعرف der Ausg.) zu lesen ist. Zur Zeit der Ṣafawiden wurden im Palaste von Isfahân fortwährend zwei reich aufgezäumte Pferde bereitgehalten, das eine für den stündlich erwarteten zwölften Imâm, das andere für Jesus, der ihn als Oberfeldherr begleiten werde. Chardin, *Voyages en Perse et autres lieux en Orient*, éd. Langlès, V, 208, ff.; IX, 144.

4) Vgl. das Sprichwort: أَبْطَأَ مِنْ مَهْدَى الشَّيْبَةِ وَمِنْ غَرَابِ نَوْحٍ, Mejd., I, 104, 1.

gab, je mehr mit dem Fortschritt der Zeiten die vorausgesetzte Lebensdauer des erwarteten «Kâ'im» oder »Şâhib al-zamân» und die Periode seiner latenten Existenz (غيبۃ) anwuchs, sein mit Sicherheit erwartetes Erscheinen sich hinausschob. Gegenüber den Zweifeln der Gegner an diesen Voraussetzungen der Imâmiten hatten nun diese den Beruf, die Möglichkeit der Existenz von *Mu'ammarrûn* (in deren Reihe; ja auch der «verborgene Imâm» gehört) zu bekräftigen und den Inductionsbeweis für das historische Vorkommen der latenten Existenz von gotterwählten Leuten aus Geschichte und Legende zu erbringen. Nach Ibn Chaldûn ist es besonders die Legende vom Chaḍir, die von den Imâmiten als Beweis für die Existenz eines latenten Imâm benutzt wird ¹⁾).

Es ist wohl nicht unwahrscheinlich, dass dem schī'tischen Gelehrten al-Murtaḍâ 'Alam al-hudâ die *Mu'ammarrûn*-Ueberlieferungen eben im Interesse seines speciellen dogmatischen Bekenntnisses wichtig erschienen und dass die Rücksicht auf seine confessionelle Stellung dabei mitwirkte, wenn er diesen Erzählungen ein besonderes Capitel in einem *theologischen* Werke widmete und denselben aus eigenen Betrachtungen einen Excurs über die physische Möglichkeit der unnatürlich scheinenden langen Lebensdauer anfügte (siehe oben, S. XXII).

In völlig systematischer Weise bedient sich dieses Argumentes der schī'tische Schriftsteller *Abû Ġa'far Muḥammed ibn Bâbûjah al-Kummî* (st. 381 d. H.) in seinem Werke:

1) *Muḳaddima*, ed. Bâlâk, 165: فبعضهم يقول هو (الإمام) حتى لم يمت إلا أنه غائب عن أعين الناس ويستشهدون لذلك بقصة الخضر; vgl. auch Šahrastânî, 131, 8.

Ikmâl al-dîn wa-itmâm al-ni'ma ¹⁾, in welchem eine ganze Menge von *Mu'ammarrûn*-Legenden weitläufig dargestellt ist ²⁾. Wenn der Verfasser die Legende des Idrîs (fol. 61^a) oder die des Chadir vorführt, geht er dabei zunächst von dem Gesichtspunkt aus, in den auch von den Gegnern der Theorie vom latenten Imâm als glaubwürdig anerkannten Erzählungen Typen für die Thatsächlichkeit der «verborgenen Existenz» (الغيبية) der von Gott hierzu ausersehenen Männer ³⁾, sowie für die Möglichkeit der das gewöhnliche menschliche Maass überschreitenden Lebensdauer ⁴⁾ zu liefern. Der letzteren These dienen noch Geschichten wie

1) In Ahlwardt's Berliner Katalog, n°. 2721—2722, lautet der Titel: ... كمال (wie in der Handschr. وَاِتْمَام; es ist aber sicher, dass اِكْمَال ... وَاِتْمَام das Richtige ist; in diesem Titel des Buches ist nämlich der Koranvers Sûre V, 5 benutzt (danach ist auch Anm. Seite 2, 7 zu corrigiren).

2) Prof. Hommel, der meine Aufmerksamkeit auf diese Schrift gelenkt hat, war so freundlich, mir seine auf die Berliner Manuscripte derselben gegründete Abschrift zur Verfügung zu stellen, wofür ich ihm auch an diesem Orte Dank sage. Vgl. auch Hommel's Anhang zu Weisslovits, Prinz und Derwisch (München, 1890), 131.

3) Die غيبة عِلّ behandelt derselbe Verfasser in seinem Kitâb 'ilal al-sarâ'i' (Kgl. Bibl. Berlin, Handschr. Pet., 613), fol. 106^b; Ahlwardt, n°. 8326. Dies Werk wird in seinem *Ikmâl al-dîn* citirt.

4) *Ikmâl al-dîn*, fol. 174^a: قَالَ مُصَنَّفُ هَذَا الْكِتَابِ إِنَّ أَكْثَرَ الْمَخَالَفِينَ يَسْتَمِرُّونَ لَنَا طَوْلَ حَيَاتِهِ (الخضر. e. i) وَلَا يَحْمِلُونَ حَدِيثَهُ عَلَى عَقُولِهِمْ وَيُدْفَعُونَ كَوْنَ الْقَائِمِ عَمَّ وَطَوْلَ حَيَاتِهِ فِي غَيْبَتِهِ وَعِنْدَهُمْ أَنَّ قُدْرَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَتَنَاوَلُ بِقَاءَهُ إِلَى النِّفْخِ فِي الصُّورِ وَإِبْقَاءُ ابْلِيسَ مَعَ لَعْنِهِ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ وَأَنَّهَا لَا تَتَنَاوَلُ إِبْقَاءَ حَاجَةِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ عَمَّ مَدَّةً طَوِيلَةً فِي غَيْبَتِهِ مَعَ وَرُودِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ بِالنِّصِّ عَلَيْهِ بِعَيْنِهِ وَاسْمِهِ وَنَسَبِهِ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعَنِ الْأُتَمَّةِ عَمَّ،

die des Du-l-ḳarnejn, der durch den Trunk aus der « Lebensquelle » befähigt ward, 500 Jahre auf der Wanderung durch geheimnissvolle Länder zuzubringen ¹⁾, oder die Legende von dem « Genossen » Selmân al-Fârisî (77^b—80^a), dem ja auch nichtschfītische Theologen ein fabelhaftes Lebensalter zuschreiben. Man spricht von 553 Lebensjahren des Selmân ²⁾; Abû Nuʿaim überliefert Daten über persönliche Beziehungen dieses Zeitgenossen Muḥammed's zu Jesus, und auch bedächtigere Leute « zweifeln nicht daran, dass er mindestens 250 Jahre alt wurde » ³⁾.

Die Feststellung solcher Thatsachen hatte für die Vertreter des Glaubens an die latente Fortdauer des den Augen der Menschen entrückten zwölften Imâm die grösste Wichtigkeit. Wir verstehen daher, warum Ibn Bâbûjah seinem Buche noch einen besonderen *Muʿammarûn*-Anhang hinzugefügt hat, « um dasjenige, was seine Glaubensgenossen über die Verborgenheit und die lange Lebensdauer des *Ḳā'im al-zamân* bekennen, aus dem Kreise der Absurdität (in den es die Gegner verweisen) in den der Zulässigkeit zu versetzen » ⁴⁾. In diesem Excurs führt der Verfasser

1) Fol. 179^a: **وكان عتة ما سار في البلاد من يوم بعثه الله عز وجل الى يوم ثبص خمسمائة عام**. Ueber die lange Lebensdauer Alexander's in der muslimischen Legende siehe Nöldeke, Beiträge zur Gesch. des Alexanderromans (Wien, 1890), 8, Anm. 2. Auch in der Darstellung israelitischer Geschichten, z. B. der des Salomo, des Daniel, Buchtnaṣar u. A. herrschen solche Gesichtspunkte vor. Bei Salomo, seinem Vezir Âṣaf, bei Daniel und 'Uzejr wird besonderes Gewicht auf ihre lange *Ḡaiḇa* gelegt; von Letzterem

heisst es, fol. 76^a: **فغيب الله عنهم شخصه مائة عام ثم بعثه وغابت**

الحجج بعده واشتدت البلوى

2) Ahlwardt, Berliner Katalog, n°. 9047.

3) *Usd al-ḡâba*, II, 332: **فأما مائتان وخمسون فلا يشكون فيه**.

4) *Ikmâl al-dîn*, fol. 60^b: **وذكرنا في آخر الكتاب المعمرين ليخرج**

zunächst eine Reihe von *Mu'ammarrûn* aus den ältesten Perioden vor (al-Mustaugir ¹⁾), Loḡmân, Ma'dîkarib, Lebîd, die bei Abû Hâtim nicht aufgeführten ²⁾توبة بن عبد الله الجعفي und ³⁾صرة بن سعد بن سلم القرشي. Aber das grösste Gewicht legt er auf einen *Mu'ammarr* der neueren Geschichte, den berühmten Abu-l-Ḥasan 'Alî b. 'Oṭmân b. Chaṭṭâb, bekannt unter dem Namen *Abu-l-dunjâ* oder *al-Mu'ammarr al-Maġribî*, der zu Anfang des IV. Jahrhunderts d. H. in der muhammedanischen Welt viel von sich reden machte. Er gab vor, dem südarabischen Hamdân-Stamme anzugehören und in seiner Jugend in Gesellschaft seines Vaters die Reise durch das Reich der Finsterniss bis an die «Lebensquelle» gemacht zu haben. Ungefähr dreissig Jahre sei er alt gewesen, als der Prophet starb, den er persönlich gekannt habe. Zur Zeit des Aufstandes des Mu'âwija gegen 'Alî schloss er sich dem Letzteren an und kämpfte an dessen Seite bei Şiffîn; eine Narbe oberhalb der rechtsseitigen Augenbraue (daher führt er auch den Namen *al-aṣāġġ*) erhielt er von einem Stosse, den ihm das Reitthier des 'Alî versetzte. Zur Zeit der Umejjaden sei er nach dem Maġrib in die Gegend von Tâhart ausgewandert; von dorther erschien er 309 ⁴⁾ in Mekka in Begleitung einer Menge von alten Leuten, die er als seine Enkel und Urenkel ausgab.

بذلك ما نقله في الغيبة وطول العمر من حدّ الإحالة الى حدّ
الجواز

1) Fol. 214^a wobei er die Flüchtigkeit begeht, diesem *Mu'ammarr* das nach den genauesten Quellen dem Duwejd b. Nahd angehörende Altersgedicht, sowie dessen *Waṣijja* zuzuschreiben; vgl. die Anmerkungen 2—5 zu n°. XIII.

2) War zur Zeit des 'Omar 300 Jahre alt.

3) Erlebte die Anfänge des Islâm mit 185 Jahren.

4) Nach Abû Bekr b. Chejr (Bibl. arab.-hisp., IX), 169, 12, tradirte er noch 311 in Kaḡrawân und stand zu jener Zeit im Alter von 365 Jahren.

Er recitirte eine Reihe von *Hadît*-Aussprüchen, die er von 'Alî persönlich übernommen zu haben vorgab. Aus der Darstellung des Kummî (fol. 232^b—236^a) erfahren wir manches Zeugniß von der Leichtgläubigkeit, mit der die in Mekka aus allen Landen versammelten Pilger den Schwindel dieses Mannes Jahre hindurch aufnahmen, und wie gierig man ihm die von 'Alî übernommenen *Hadît*-Aussprüche nachschrieb¹⁾. Er starb 327²⁾; doch zur Zeit des Kummî, die diesem Todesjahre noch sehr nahe lag, waren Viele davon überzeugt, dass er fortwährend noch am Leben sei. Für den Verfasser ist dieser Mann, den al-Dahabî in Verbindung mit anderen ähnlichen *Mu'ammarrûn* einen «verlogenen Landstreicher» nennt³⁾, ein hauptsächlicher historischer Beweis für die Möglichkeit der langen Lebensdauer des *Kâ'im al-zamân*⁴⁾, eine willkommene Widerlegung der gegen die

1) Sie bilden, ebenso wie die eines anderen *Mu'ammarr*, Ga'far b. Nestor, den Gegenstand ernster Ueberlieferung bei Abû Bekr b. Chejr, l. c., 169—172. Die *Hadît*-Mittheilungen des Letzteren werden im VI. Jahrhundert d. H. in Mekka gelehrt und gelangen von dort durch einen andalusischen Gelehrten nach Spanien, Makḥ., I, 876, 13.

2) Ibn al-Aṭîr, ed. Bûlak¹, VIII, 126.

3) *Mîzân al-i'tidâl*, II, 647: أبو الدنيا الأشجّ المغربي كذاب طرقيّ كان بعد الثلاثمائة ادعى السماع عن عليّ بن ابي طالب قد مرّ واسمه عثمان بن خطاب وأكثر الأحاديث متون معروفة ملصوقة بعليّ بن ابي طالب وبعضهم سماه ابا الحسن عليّ بن عثمان البلويّ وبكلّ حال فلاشجّ المعمر كذاب من مائة زيد الدجال وجعفر بن نصدور والأفك وخراش وربيع بن محمود الماردينيّ وما يعنى برواية هذا الضرب ويفرح بعلوها إلا الجّهلة،

4) *Ikmâl al-dîn*, fol. 232^a: بالمعمر أبو الدنيا المعروف بخالفونا رَوَوْا أَنَّ ابا الدنيا المعروف بالمعمر المغربيّ واسمه عليّ بن عثمان بن الخطاب بن مرة بن مؤيد لما

Existenz des Mahdî vorgebrachten Zweifel der sunnitischen Gegner. Aus diesem Gesichtspunkte werden die auf 'Alî zurückgeführten *Hadîth*-Berichte des Abu-l-dunjâ mit prunkenden *Isnâd*'s reproducirt.

Zu demselben Zwecke erzählt al-Ḳummî auch die Geschichte der von Chumâraweġhi, dem Sohn des Ahmed b. Ṭâlûn, beabsichtigten Zertrümmerung der Pyramiden. Bei der Pforte der grossen Pyramide finden die Arbeiter eine griechische Inschrift, an der die aegyptischen 'Ulemâ' ihren Scharfsinn vergeblich versuchen. Einer von ihnen, Abû 'Abdallâh al-Madâ'inî kennt einen 360-jährigen Mönch aus Abessynien, der ihn in früheren Zeiten in die Geheimnisse dieser Schriftgattung einweihen wollte; er habe aber dies Studium abgelehnt, da er sich von der arabischen Wissenschaft nicht ablenken lassen wollte. Dem alten Mönche wird nun die Inschrift überbracht; aus seiner aethiopischen Uebersetzung wird dann eine arabische angefertigt. Aus dem in derselben enthaltenen orakelhaften Gedicht schliesst der Fürst, dass es dem *Ḳâ'im* vorbehalten sei, die Pyramiden zu bewältigen (fol. 241^b, f.).

Die 360 Lebensjahre des abessynischen Mönches dienen dem Ḳummî wieder als Beweis für die Existenz von *Mu'ammarrûn*.

قُبِضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَأَتَتْهُ خَدَمٌ بَعْدَهُ
 أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَمَّ وَأَرَادَ الْمَلُوكُ اشْتِغَاؤَهُ الْيَوْمَ
 وَسَأَلُوهُ عَنْ عِلَّةٍ طَوَّلَ عَمْرَهُ وَاسْتَخْبَرُوهُ بِمَا شَهِدَ فَأَخْبَرَ أَنَّهُ شَرِبَ
 مِنْ مَاءِ الْحَيَّوَانِ فَلِذَلِكَ طَالَ عَمْرُهُ وَأَنَّهُ بَقِيَ إِلَى أَيَّامِ الْمُقْتَدِرِ وَأَنَّهُ
 لَمْ يَصِحَّ لَهُمْ مَوْتُهُ إِلَى وَقْتِنَا هَذَا وَلَا يَنْكُرُونَ أَمْرَهُ وَيَنْكُرُونَ أَمْرَ
 الْقَائِمِ عَمَّ لَطَّلَ عَمْرُهُ

VIII.

Besondere Bedeutung kommt den *Mu'ammarrûn* in den *Ueberlieferungsbeurkundungen* (Sanad) der *Traditionswerke* zu. Ueberlieferer und Commentatoren solcher Werke pflegen im Eingang ihrer Arbeit die Kette der Autoritäten anzugeben, durch deren ununterbrochene Vermittelung das betreffende Werk, ausgehend vom Verfasser selbst, auf sie gekommen ist. Auch in *Iğâza*-Formeln herrscht die Sitte vor, dass der, der Jemandem für die Weiterüberlieferung eines in seinen Händen befindlichen Werkes die *Iğâza* ertheilt, dabei die ganze *Sanad*-Kette angiebt, die von ihm selbst bis zum Verfasser des Werkes zurückführt. Besondere Wichtigkeit wird solchen festgefügtten Beglaubigungsformeln namentlich bei *Hadît*-Werken beigemessen. Die muhammedanischen Gelehrten legen nun grossen Werth darauf, in solchen *Sanad*-Reihen, durch welche sie ihre Berechtigung zur correcten Weiterüberlieferung eines Werkes beurkunden, als Mittelglieder *Mu'ammarrûn* anführen zu können.

Der Vorthail, der dem Traditionsgelehrten hieraus erwächst, besteht im Sinne der diesen Kreisen eigenthümlichen kritischen Anschauung darin, dass durch das Vorkommen von *Mu'ammarrûn* in der *Isnâd*-Kette ein sogenanntes « hohes Isnâd » (إسناد عال) erzielt wird ¹⁾, d. h. eine

1) Wüstenfeld, Einleit. zu al-Azrakî, Chron. Mekk., IX, 9; X, 4: وقع لنا

حديثه من طريقه عالياً nicht richtig übersetzt: „von welchem uns durch mehrere Mittelspersonen, die aufwärts bis zu ihm reichen, seine Nachrichten zugekommen sind“; dieser Definition entspräche jedes correcte *hadît muttasil*, gleichviel ob das *Isnâd* ein *‘alî* oder *nazil* wäre. Vgl. al-Makkarî, I, 835, 1:

من اعلام (إسناداً) الشيخ المسند المعمر الشيخ die Nachrichten über die hohen *Isnâd*'s des Muhammed al-Gajjânî (st. 568 d. H.) *ibid.*, I, 524, 5 v. u.

Kette, in welcher die Mittelglieder zwischen dem Urheber und dem zeitlich jüngsten Ueberlieferer nicht so zahlreich sind, wie wenn im *Isnâd* kurzlebige Ueberlieferer vorherrschen, wodurch die Mittelglieder in grösserer Anzahl gehäuft werden (اسناد نازل)¹⁾. — *عَنْ عَلِيٍّ* ist eine häufige Formel in den biographischen Werken dieser Literatur²⁾.

«Hohe *Isnâd*'s» werden auf allen Gebieten des Schriftthums angestrebt. Es werden z. B. die Ueberlieferungsbeurkundungen von Ibn Kutejba's *Adab al-kâtib* von diesem Gesichtspunkte aus miteinander verglichen³⁾. Durch ein *Isnâd 'âlî* glaubt man der ersten Quelle um so näher zu sein und fühlt sich sicherer vor der Gefahr der Verfälschung des überlieferten Stoffes. Handelt es sich zumal um ein *Ḥadîṭ* des Propheten, so hegt der Inhaber eines solchen *Isnâd* das Gefühl, dem Propheten um so viel näher zu sein, je weniger Zwischenglieder ihn von dem Ausgangspunkte eines traditionellen Ausspruches trennen. Der andalusische Gelehrte Atîr al-dîn Abû Ḥajjân (st. 745 d. H.) konnte drei *Ḥadîṭ*-Aussprüche mittheilen, deren Ueberlieferungskette zwischen dem Propheten und ihm selbst nur acht Zwischenglieder aufwies; solcher mit neun Zwischenpersonen (تُسَاعِيَّات) besass er eine grosse Menge⁴⁾. Derartige Traditionsgelehrte wurden von den Lernbegierigen mit Vorliebe als Ziel von *Talab*-Reisen aufgesucht⁵⁾. Und wie sehr alle Welt sich drängte, zu Theilhabern von Traditions-Aussprüchen zu werden, die in

1) Risch, Kunstausrücke der Traditionswissenschaft, 36, f.

2) Tab. Huff., XIV, 31.

3) Ibn al-Abbâr, Takmila, ed. Codera, 30.

4) Al-Makkarî, I, 844.

5) Siehe z. B. Ibn al-Abbâr, Takmila, 257, penult.: *وكان الناس يرحلون اليه في الأخذ عنه لعلو روايته*

solcher Form überliefert sind, veranschaulicht uns recht lebhaft eine Schilderung aus dem VI. Jahrhundert d. H., aus welcher wir erfahren, wie man schaarenweise zu einer bestimmten Zeit alljährlich nach dem Wohnort eines Inhabers von hohen *Isnâd*'s wallfahrtete, der von hohem Katheder herab seinen Erwerb an *Hadîṭ*-Ausprüchen vortrug ¹⁾. In der muhammedanischen Literaturgeschichte wird auf die Vermerkung der auf diese Dinge bezüglichen Einzelheiten grosser Werth gelegt. Selbst ein geographischer Schriftsteller findet es der Mühe werth, von der Stadt Mosul zu berichten, dass in ihrer Mitte niemals Mangel an Leuten sei, die «hohe *Isnâd*'s» innehaben ²⁾. Wir können nun begreifen, was es bedeutet, wenn Verfasser von *Hadîṭ*-Werken sich rühmen, in der Reihe ihrer Gewährsmänner *Mu'ammarrûn* aufzählen zu können. Al-Nawawî empfiehlt den von ihm benutzten Text des Muslim, zu welchem er einen Commentar verfasste, damit, dass er sich seinen Text mittels eines *Sanad musalsal* ³⁾ angeeignet habe, dessen Gewährs-

1) Ibn al-Abbâr, I c., 495.

2) Al-Makḍisî, ed. de Goeje, 138, 6.

3) Unter *Hadîṭ* (oder *Sanad*) *musalsal* versteht man eine Ueberlieferungskette, deren Gewährsmänner eine bestimmte Eigenschaft gemein haben, oder das in Rede stehende Ueberlieferungsobject von ihren Vorgängern in Begleitung desselben Umstandes empfangen. Man vergleiche z. B. die Einleitung zum *Tâg al-'arûs*, I, 15, 1, wo der Verfasser das *Sanad*, unter welchem er das

Werk des Fîrûzâbâdî innehatte, mit der Bemerkung einführt: **وهذا السند**

مُسَلَّسٌ بِالْحَنْفِيَّةِ وَالزُّبَيْدِيِّينَ, d. h. sämtliche Glieder des *Sanad* haben die gemeinsame Eigenschaft, dass sie Hanefiten und aus Zabîd stammende Leute sind. Berühmt ist das *Hadîṭ*: **الْمُسَلَّسُ فِي الْأَخْذِ بِالْيَدِ**, d. h. sämtliche Glieder des *Isnâd* vom Propheten an bis zum jüngsten Ueberlieferer haben das *Hadîṭ* ihrem Nachfolger in Begleitung dieses Gestus übergeben; siehe z. B. Makḍarî, I, 303, 18; Ibn al-Abbâr, *Mu'gam*, ed. Codera, 211, u. a. m. Sehr bezeichnende Specimina von *Hadîṭ musalsal* sind bei al-Balawî, *Alif Bâ*, I,

وَكُلُّ شَيْخٍ يَقُولُ عَنْ شَيْخِهِ وَيَدُهُ عَلَى كَتْفِي (II, 55);

(شَيْخٌ فِي السَّنَدِ يَأْخُذُ بِلَحِيَّتِهِ), angeführt.

leute sämtlich Männer aus Nîsâbûr und ausnahmslos *Mu'ammarrûn* seien ¹⁾). Freilich handelt es sich dabei um Leute von 85—95 Jahren, die man in früherer Zeit nicht in die Classe der *Mu'ammarrûn* eingereiht haben würde; aber auch schon dieses Alter der Ueberlieferer gab die Möglichkeit der Verringerung der Mittelglieder zwischen al-Nawawî und Muslim. — Ein zeitgenössischer muhammedanischer Gelehrter, 'Alî b. Sulejmân al-Dimnatî, der ein eigenes Buch ²⁾ über die *Iğâza*-Diplome verfasst hat, die er sich für die Hauptwerke der muhammedanischen Literatur zu verschaffen wusste ³⁾ (man weiss, wie grosses Gewicht bis in die neueste Zeit auf die Conservirung dieser alten Form gelegt wird ⁴⁾), liefert uns für diese Erscheinung eine grosse Anzahl von Beispielen. Da wird in den *Iğâza*'s, deren er sich rühmt, namentlich bei theologischen Werken, einzelnen Autoritäten überaus oft das Epitheton *Mu'ammarr* hinzugefügt, um für die *Riwâjât* des Verfassers «hohe *Isnâd*'s» nachweisen zu können. In einer allgemeinen (d. h. nicht auf ein specielles Werk bezüglichen) *Iğâza* begegnet uns ein Bâbâ Jûsuf al-Harawî mit der Bemerkung, dass derselbe *sîşad sâl* ⁵⁾, d. h. 300-jährig, gewesen sei (S. 9); in

1) Al-Nawawî, zu Muslim, I, 5, 14: *وحصل في روايتنا لمسلم لطيفة* وهو أنه اسناد مسلسل بالنيسابوريين وبالمعمرين فإن روايته ككلم معمرين وككلم نيسابوريين من شيخنا إلى اسحاق إلى مسلم،

2) *أجلى مساند على الرحمن في أعلى أساند على بن سليمان*, Kairo, 1298.

3) Er hat u. A. viele *Iğâza*'s von dem bekannten Muftî von Mekka, Ahmed b. Zênî Dahlân, erhalten.

4) *Muhamm. Stud.*, II, 192, f. Sultân 'Abd al-Hamîd I., sowie sein Grossvezir Muhammed Râgib Pascha erbaten sich vom Verfasser des *Tâg al-'arûs Iğâza*'s für *Hadîth*-Texte; siehe die Biographie, *TA*, X, 470.

5) Einen *Mu'ammarr Aṭa Ewlijâ*, mit dem Beinamen *Sîşad sâleh* (man hielt ihn zu jener Zeit für 350-jährig), sah Ibn Baṭûta in Badachân; der gelehrte

seinem *Sanad* für den Buchârî nennt er als eine der Ueberlieferungs-Autoritäten den ‘Abd al-Rahmân b. ‘Abd al-Awwal al-Fargânî mit der Altersangabe von 140 Jahren; dieser selbst habe das Buch vom 143-jährigen Abû Lokmân Jahjâ b. ‘Imrân übernommen (S. 18) u. a. m. Man kann sich vorstellen, wie man da durch Generationen gelogen hat, um nur des Ruhmes « hoher *Isnâd*’s » sicher zu sein. — Es darf allerdings hinzugefügt werden, dass der Zweifel der muhammedanischen Kritiker auch solche ehrwürdige Ueberlieferungsketten nicht immer verschont hat ¹⁾.

Dieser Gesichtspunkt hat der *Mu‘ammarûn*-Frage auf dem theologischen Gebiete des Islâm besonderes Interesse verliehen, und im Dienste desselben stehen die Untersuchungen über die in den *Hadîth-Isnâd*’s vorkommenden *Mu‘ammarûn*. Zunächst musste es wegen der Feststellung des *Ittiṣâl* (ununterbrochenen Anschlusses) in den *Isnâd*’s von Bedeutung sein, jene « Genossen » zu constatiren, die in die *Mu‘ammarûn*-Kategorie gehören, um z. B. die Möglichkeit der directen Ueberlieferung eines Tradenten aus dem II. Jahrhundert von einem solchen Zeitgenossen beurtheilen zu können. Solchem Zwecke dienend hat der Ḥâfiẓ Abû Zakariyyâ Jahjâ ibn Manda (st. um 512 d. H.), dessen Werk dem ‘Izz al-dîn ibn al-Atîr in seinem Genossenwerke *Usd al-gâba* als Quelle gedient hat, eine Arbeit über das Thema verfasst: *من عاش من الصحابة مائة وعشرين* (H. Ch., V, 160, n°. 10542). Und zu ähnlichem Zwecke

Reisende legte Werth darauf, von ihm *Hadîth*-Berichte zu hören, erhielt aber nur Fabeln; Voyages, III, 86, f. *Ata* ist der gewöhnliche Titel, der solchen Greisen gegeben wird; *ibid.*, III, 2, 1.

1) Ibn al-Abbâr, *Takmila*, 278, 10: *فأنكروا علو روايته واستبعدوا قرب*

wird auf diesen Umstand in *Hadîṭ*-Commentaren, welche auf die umständliche Analyse der *Isnâd*-Männer gehöriges Gewicht legen, z. B. im Muslim-Commentar des Nawawî¹⁾, grosse Sorgfalt verwandt. Es lässt sich leicht denken, wie viel fabelhafte Vorstellungen in den Kreis solcher Nachrichten eindringen.

Die Ausmerzung falscher *Mu'ammarrûn*, die mit dem Anspruch auftraten, Inhaber von überaus «hohen», durch wenig Mittelstufen durchgehenden *Isnâd*'s zu sein, gehörte mit zu den Aufgaben der Traditionskritiker. Wir haben bereits in den Muhammed. Studien, II, 170, ff. gezeigt, dass, durch das Beispiel des Abu-l-dunjâ²⁾ ermuthigt, bis in die späteren Jahrhunderte hinein³⁾ von Zeit zu Zeit Schwindler auftraten, welche, je später desto dreister, sich als Genossen des Propheten ausgaben, zuweilen selbst bei ernstesten Männern Glauben fanden und, wie z. B. der Bâbâ Raṭan, in der muhammedanischen Welt das grösste Aufsehen erregten. Wie diese Gaukler zumeist Indien als ihr Vaterland angaben, so kann auch al-Sujûtî in seinem Ta'rîḥ al-chulafâ' (Kairo, 1305), 208, unter den Ereignissen des Jahres 886 von dem Auftauchen eines angeblichen Indiers Namens Châkî in Kairo berichten. Al-Sujûtî, der ihn

1) Z. B. I, 159, gelegentlich des Zirr b. Ḥubeis: وهو من المعمرين أدرك
 الجاهليّة ومات سنة اثنتين وثمانين وهو ابن مائة وعشرين سنة
 وقيل ابن مائة واثنين وعشرين سنة وقيل مائة وسبعة وعشرين
 وهو كوفى أسدى،

2) Auch seine *Hadîṭ*-Mittheilungen von 'Alî wurden ja zumeist aus dem Gesichtspunkte des علو des *Isnâd* willkommen geheissen; siehe oben, S. LXVIII, Anm. 3.

3) Der Vollständigkeit wegen kann aus dem V. Jahrhundert ergänzend genannt werden; معمر الموصلى, der über seinen persönlichen Verkehr mit dem Propheten erzählte; Tîrâz al-magâlis, 174. — Ueber Sirbâtak siehe noch De Jong, Einleitung zu Ibn al-Kaisarânî, p. XVII; Mîzân al-i'tidâl, I, 81, s. v. Ishâk b. Ibrâhîm al-Tûsî

selbst gesehen, schildert ihn als einen Mann von kräftigem Bau, dem Anscheine nach höchstens ein Siebziger. Nichtsdestoweniger gab er vor, 250 Jahre alt zu sein. Zu 18 Jahren sei er aus Indien als *Hâgg* nach Mekka gekommen, auf die Nachricht, dass die Tataren Bagdâd erobert, nach seiner Heimath zurückgekehrt und während der Regierung des Sultân Hasan (ca. 750 d. H.) nach Aegypten übergesiedelt. Al-Sujûtî hält ihn für einen abgefeimten Lügner.

IX.

In reichlichem Maasse findet man die Verwendung von *Mu'ammarrûn* in den Legenden des *muhammedanischen Zunftwesens*. In dieser Institution wurden die Ideen und Formen des Derwischthums auf die Innungen übertragen, und durch die im Laufe der Entwicklung des Zunftwesens geschmiedeten Legenden wurden diese mit den ältesten Zeiten des Islam in Verbindung gebracht. An die Spitze der Geschichte der Zunftbrüderschaften ward der Prophet selbst gestellt, der das Schurzfell von dem Engel Gabriel während seiner nächtlichen Himmelfahrt erhalten haben soll¹⁾. Nächst dem Propheten steht in der Ueberlieferungskette der Zunftverbindungen der Chalife 'Alî (dem in diesen Legenden mit Vorliebe der Titel *الكرار* gegeben wird); von ihm erhält die Initiation in die Zunft Selmân al-Fârisî, der oberste Patron der muhammedanischen Zünfte, auf den der ganze Einweihungs-*Isnâd* dieser Brüderschaften zurückgeht. Unter ihm stehen die *ايبار*, «Brunner» (Sing.: *بيير*), d. h. die äl-

1) Hammer, Gesch. des osmanischen Reiches (Pesth, 1834—1836), III, 143.

2) Herr Dr. Friedr. Kern theilt mir die Ansicht mit, dass dies *bîr* (in Anbetracht der Häufigkeit persischer Würdenbenennungen in diesem Kreise, z. B. *بيشروش* u. a.) ursprünglich pers. *pîr* sein könnte; der Plural ist volksetymologische Anpassung.

testen Patrone der einzelnen Gewerke und Beschäftigungsarten, an Zahl 17; von ihnen erhielten die Weihe die *فروع*, d. h. die secundären Patrone, von denen sich dann in ununterbrochener Kette die Uebernahme der Weihungssymbole von Geschlecht zu Geschlecht auf die späteren Meister vererbt. Wie man sieht, ist hier die Traditionskette der *Chirka* der Derwisch-Orden ¹⁾ einfach nachgeahmt.

Ueber die *Formalitäten* der Zunft-Initiation hat uns vor einigen Jahren der Damascener *Elia Kudsî* in einer vom Grafen Landberg veröffentlichten Abhandlung ²⁾ belehrt; einen Vorgänger hatte der moderne syrische Gelehrte an dem Verfasser des in der arabischen Handschrift n^o. 903 (Pertsch, II, 179) der Herzogl. Bibliothek in Gotha enthaltenen Buches: *كتاب الذخائر والتحف في بير الصنائع والحرف*. Dies Werk, dessen Verfasser aus der am Anfang ³⁾ beschädigten Handschrift nicht erschlossen werden kann ⁴⁾, ist als Erläuterung eines vom Zunftwesen handelnden Lehrgedichtes angelegt. Es stammt, wie wir aus mehreren Stellen

1) Unter den Vermittlern spielen die grossen Autoritäten des praktischen Sûfismus eine hervorragende Rolle; in der unten zu besprechenden Gothaer

Handschrift wird häufig die *رتبة ذنوبية* erwähnt (z. B. fol. 99a); dieselbe

ist auf den berühmten Mystiker *ذو النون المصري* (hier immer: *ذنون* geschrieben) zurückgeführt. Häufig wird u. A. der Mystiker 'Atâ Allâh al-Iskenderî (st. 709 d. H.) citirt.

2) Notice sur les corporations de Damas par Elia Qoudsî. . . ., publiée avec une préface par C. Landberg (Actes du VI^{ème} Congrès des Orientalistes, Leide, 1885, II, 1, 1—34).

3) Auch in der Mitte sind sehr beträchtliche Lücken, wie man aus den fortlaufenden Nummern der einzelnen Stücke des dem Werke zu Grunde liegenden Lehrgedichtes ersehen kann. Fol. 138a wird eine solche Lücke durch die Fälschung des ersten Wortes der Seite verdeckt. Die erschöpfende Untersuchung und Beschreibung der Handschrift würde uns hier von unserem Gegenstande zu weit abführen.

4) Eine Andeutung enthält, wie es scheint, fol. 24b in der Angabe: *قال الرضى بن الحسين: fol. 61b: الراوى محمد الرضى رضى الله عنه*.

schliessen können, aus dem XI. Jahrhundert d. H. Der Verfasser citirt den bekannten Mystiker 'Abd al-Wahhâb al-Ša'rânî¹⁾, der im Jahre 976 d. H. starb, und spricht von dem zehnten (d. h. nach unserer Ausdrucksweise: elften) Jahrhundert als seiner eigenen Zeit; er beklagt den Verfall der Reinheit der Zunft-Ueberlieferungen in diesem Zeitalter²⁾ und beruft sich auch auf eine Vorhersagung, die den Rückgang des Zunftwesens für dasselbe ankündigte³⁾. Es ist kein Zweifel darüber, dass der Ver-

1) Fol. 91a: وكذلك (vgl. ZDMG., XLI, 128, ff.) كما قال الامام في جَفَرِهِ
العلامة ابن العربي في كتبه وشجرته والشيخ عبد الوهاب
الشعراني في أدلته وبيانه،

فَمَنْ كَرِهَ اهل الله من اين يدعى حبّ الله مَنْ كَرِهَ
اهل الله من اين يحبّه الله هذا من المستحيل مَنْ كَرِهَ اهلى
فقد كرهنى وَمَنْ عَادَى أَحَبَّائى (Cod.: احبائى) فقد عادانى طردته
عن بابى وَأُخَوِّجْتَهُ الى سَوَالِ خَلْقِ اهل العلم مكرومين فى
الدارين فاذا صمت الأذان عن المواعظ كذلك اهل القرن العاشر
والله ما اخروا انساناً قدّمه الله وكيف حالهم مع الله شخص
قدّمه الله كيف يؤخّروه لأجل الأغراض ويقدمون من اخّره الله
لأجل الاغراض،

وكان ابن الواعظ يقول بعد العشرة ينتقص العلم
وإذا كان هناك مَنْ يعرف يكون كالشاة الضعيفة إذا وافقه احد
خالفه كثير وأهل العلم فى ذلك الزمان مستورين وإن كانوا
مشهورين وأمّا المخالفين معذورين وفى العواقب مقهورين، فاعلم
أيّها الطالب اذا بلغت ذلك الزمان فكن فى أمان وأظهر العلم

fasser in Aegypten lebte und die dortigen Zustände beschreibt; die Blüthe des Zunftwesens stellt in seinen Schilderungen die Zeit der tscherkessischen Mamlukensultane dar; durch die 'otmânische Eroberung ist die legitime Zunfttradition in Verwirrung gerathen, und an Stelle der religiösen Weihe der Versammlungen sind Frivolität und spasshafte Schnurren getreten¹⁾. Aus einem zur Literatur des religiösen Zunftwesens gehörenden Buche, aus dem der Verfasser öfters schöpft²⁾, nämlich aus dem *كتاب الدستور* *وَصَاحِبُ الْأُمُور* von einem gewissen *Ibn Hibbân*³⁾, citirt er einmal folgenden versificirten Orakelspruch:

أَنْ تَدْخُلَ الْعَيْنُ تَبَقَّ الطَّاءُ كَامِنَةً
لَا تَظْهَرُ الطَّاءُ حَتَّى تَخْرُجَ الْعَيْنُ

mit der Erklärung, dass mit dem Eintritt des 'Ajn (Anfangsbuchstabe des Namens der 'Otmânen) das *Tâ* (طريق, die legale Ordnung der Zunft) in den Hintergrund tritt und nicht wieder offenbar wird, bis dass das 'Ajn wieder abzieht⁴⁾. Im Allgemeinen wird er nicht müde, 'Otmânen

فَمَنْ كَانَ لَهُ مُوَافَقٌ كُنْ لَهُ مُوَافِقٌ وَمَنْ كَانَ جَاحِدٌ كُنْ عَنْهُ
بَعِيدٌ تَعِيشُ فِي عَيْشٍ رَغِيدٌ

1) Fol. 75b, f. An dieser Stelle sind ohne Zweifel durch die Regierung eingerichtete oder gebilligte Versammlungen beschrieben, die er *جمع الشيطان*

فَإِنَّ الْجَمْعَ لَيْسَ هُوَ لَهُ وَلَا لِأَحَدٍ بِالْخُصُوصِ هَذَا جَمْعُ
السُّلْطَانِ وَفِيهِ الدِّيْوَانُ وَيُقَالُ لَهُ الْمِيدَانُ

2) Fol. 35a als *Risâla*, häufiger als *كتاب الدستور*, 51a; 90a; 53b: *كما*
قَالَ فِي كِتَابِ ابْنِ حَبَّانَ الْمَخْتَوْرِ الْمَعْرُوفِ بِالْدُسْتُورِ

3) Oder *ابن حبان*?

4) Fol. 62b: *حتى انقلب الحال وظهر بالمحال وانقرضت دولة*

und Türken alles Böse zuzuschreiben («sie seien Bestien ohne rechte Vernunft») und sie als Ursache des Verfalls der Zunftregeln zu brandmarken ¹⁾. Eine darauf abzielende Sentenz wird selbst dem Imâm al-Šâfi'î (!) in den Mund gelegt ²⁾. Nach dem Sturz der 'otmânischen Dynastie wird der Imâm Mahdî erscheinen, um die Legitimität des Zunftwesens zu regenerieren, die ungesetzlichen drei Initiationsformen zu vernichten und die falschen Oberen wegzuschaffen ³⁾.

لجراکسة وکانوا من اهل الخیرات لا یحتجبون عن الرعایا ویخشون
من البلیا،

اکثر من یفعل هذه البدعة السيئة الأتراك لأنهم ¹⁾ Fol. 110b:
حيوان من غير ادراك یعرفون علل بعضهم بعضا ویسکتون علیه وینظرون
الى القبائح ویذهبون الیه ومن کان فی خدمتهم کان علی سنتهم
مثل الطبّاحين والفّراسين وهذا من عدم المرشدين وقلة الدين،
وشرع السلطان بين مصر وبولاق فی زاوية مقام وتکية: Fol. 115b
وکان له رزق كثير ولا یزال هذا الأمر متّصل وزائد فی الأرزاق
الى ان تولّت الدولة العثمانية وبعد ذلك عطّلوا الرزق والتکايا
من اولاد العرب علی الإطلاق وأبقوا تکايا الأروام الذين من أجناسهم
وبعد ذلك عطّلوا المشيخة وعطّلوا امور اولاد العرب أجمعين من
الأحياء والأموات،

²⁾ Fol. 164a, besonders über Verkäuflichkeit der Zunftmeisterwürden durch
die Regierung: ولما رغبوا فی الدنيا ومالوا الى الدرهم صار الاجازة:
من الحاكم الشرعى الخ

قال الرضی بن الحسين ان العلم یعطّله وبعد ان ³⁾ Fol. 61b:
تذهب دولة العثمانی يطلبوه ویقوم سيّدى محمد المهدي لکن

Ein Drittel des Buches beschäftigt sich damit, die heiligen Stammväter und Patrone der einzelnen Handwerke und Berufszweige aufzuzählen, erst die «Brunnen», dann die «Zweige» und noch spätere Zwischen-Autoritäten. Namentlich die beiden ersten Arten bestehen in ihrer überwiegenden Mehrzahl aus hochbetagten Leuten; Altersangaben von weniger als 90—100 Jahren gehören zu den Ausnahmen. Aber eine nicht geringe Zahl jener Leute besteht aus wirklichen *Mu'ammarrûn*. Dass der erste Patriarch der Zünfte Selmân «der Bleibende»¹⁾ zu ihnen gehört, ist auch in anderen Kreisen allgemein angenommen (siehe oben, S. LXXVI). Dabei hat aber die Zunftlegende in ihren Traditionsketten ein neues Feld für *Mu'ammarrûn* eröffnet und selbständig entwickelt.

Ungefähr ein Jahrhundert nach dem Verfasser von al-Dachâ'ir wal-tuhaf bot der türkische Reiseschriftsteller Aulijâ (Ewlia) Efendi (geb. 1020 d. H.), dessen Vater selbst Zunftmeister der Goldschmiede in Constantinopel war, in einem Abschnitte seines gegenwärtig unter der Presse befindlichen grossen Ta'rîch-i-sejjâh²⁾ eine ausführliche Aufzählung der Zünfte und Gewerke in Constantinopel nebst Nennung der Patrone, auf welche die Legende der-

حرفة لها صدر في الصحابة ويأمرهم باتِّباع الطريق فيدخلون السياج
ويسألون عن كل نقيب عارف يصير الأمر له محتاج حتى يقوم
الدين ويصلح اليقين ويبطل العقد الثلاث ويضرب أعناق
النقباء الجاهلين والمشايخ المتلبسين،

لأنه ما سمى باق إلا أن أثره وعهده وسلسلته باقية: Fol. 57b¹⁾

الى أن يأتى سيدنا عيسى عم،

2) Vgl. Flügel's Katalog der Wiener Handschriften, n°. 1281.

selben zurückgeht. Dieser Excurs ist von Hammer-Purgstall in seinem «Constantinopolis und der Bosphorus örtlich und geschichtlich beschrieben» (Pesth, 1822, II, 395—521) reproducirt worden. Der legendarische Charakter der Patrone als *Mu'ammarrûn* ist dort nicht ersichtlich; aber die Tendenz, den Zünften *Mu'ammarrûn* als Patrone zu geben, bekundet sich in der Stelle, die der berühmte Bâbâ Raṭan¹⁾ in der Gärtnerei und dem Feldbau innehat²⁾. Im Allgemeinen sind die persönlichen Angaben des Aulijâ Efendi von denen in den *Dachâ'ir* zum grossen Theile verschieden.

Zur Veranschaulichung dieses Zweiges der *Mu'ammarrûn*-Legenden mögen die hier folgenden, der Gothaer Handschrift entnommenen Proben dienen, deren Einfügung — sowie auch die der vorhergehenden Excerpte — aus dem Gesichtspunkte gerechtfertigt ist, dass von dieser Seite der Literatur- und Culturgeschichte des muhammedanischen Orients, trotz des weiten Geltungsgebietes solcher Legenden³⁾ ausser der oben

1) Mnh. Stud., II, 172.

2) Hammer, l. c., 413, n°. 70—72.

3) Wo Kremer vom Zunftwesen im Orient handelt (Culturgeschichte, II, 186), werden diese mit der Organisation desselben zusammenhängenden Legenden nicht erwähnt. — Ueber Zunftgebräuche in Mekka siehe Snouck Hurgronje, Mekka, I, 33—35. — In einem Capitel über Handel und Industrie in Taschkent berichtet Schuyler (Turkistan, Notes of Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, 3. Aufl., New York, 1885, I, 191): „Every trade guild has a written tradition *resala* or message (richtiger: Tractat, Abhandlung) with mythical stories of its origin and directions as to the proper manner of work“. Zugleich theilt er ausführlich die Legenden und Ceremonien der Seidenspinnerzunft mit, als deren Patron Hiob gilt (vgl. Hammer, Constantinopolis, 447, n°. 229). Die Würmer, die an dem Körper des biblischen Dulders genagt hatten, erhielten nach dessen Wiederherstellung den Beruf, als Seidenwürmer das kostbare Zeug zu spenden.

angeführten modernen Abhandlung des Elia Kudsî¹⁾ Nichts veröffentlicht ist²⁾).

5a * باب في ذكر أسماء الالبيار اقول وبالله المستعان أول الأصول وهم الذين اخذوا عن سيدنا عليّ الكرار كرم الله وجهه ورضي عنه امين،

5b * أولهم سلمان باي الفارسي رضي الله عنه بدير الحلاقين وكل من يتعاطى صناعة الموسا (sic) والمسّن يكون من التابعين له حتى للحمامية وقد عاش من العمر ثلثمائة وثلثون عامًا ومات ودفن بالمدينة المنورة على صاحبها افضل الصلاة والسلام، والثاني عمرو بن أمية الضمري³⁾ رضي الله عنه ساعي النبي صلعم وكل ساعي هو على قدمه وقد عاش اربعمائة وثلاث سنين ومات رحمه الله ودفن بحمص،

6a * والحادي عشر السيد الزجى رضوان جميع الأمراء من أرباب المراتب تابعين اليه من جنس الأتراك لا ينسبوا لغيره ولو كانوا من صناعته لأن كل جنس أولى بجنسه وعاش من العمر مائتين سنة ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

1) Ein Seitenstück zu den dort veröffentlichten Zunftgedichten ist ein Einweihungsgedicht unter dem Titel: حمل زجل في الشد للشيخ محمد،

العنانى welches in den von Bouriant in den Schriften der Mission archéologique française du Caire veröffentlichten Chansons populaires arabes en dialecte du Caire (Paris, 1893), 5—7, abgedruckt ist. In diesem Stücke sind viele Einzelheiten zur Terminologie, sowie zu den Legenden und Riten des Zunftwesens zu finden. Ich erwähne nur, dass auch hier, wie in den Dachâ'ir, das Wort بدير zur Bezeichnung der Patrone angewandt wird; Hasan Basrî wird المشايخ genannt (6, 15).

2) In allen diesen Excerpten sind Vocal- und Lesezeichen von mir hinzugefügt; an dem stark vulgarisirenden sprachlichen Ausdruck der Vorlage ist sowohl in den folgenden, als auch den vorhergehenden Mittheilungen keine Aenderung vorgenommen worden, die nicht etwa in den Noten angegeben wäre.

3) Vgl. Hammer, l. c., 408, n°. 24.

* والثاني عشر جرمود¹ القصاب وجميع القصابين وهم الجزّارين من 66
الضان وغيره ينسبوا اليه دخل من باب واحد² وكان يقدم
أتباعه الى النقباء ياخذوا عليهم وعاش من العمر مائة وثلاثون [سنة]
ودفن ببغداد،

والثالث عشر ابا (sic) ذر الغفاري وكان يصنع البرازع وأرحال
الجمال وما يتعلّق بهم دخل من الأربعة أبواب وكلّ من صنع
هذين النوعين وما يتعلّق بهم من الشّعر والخيش والقلادات
والمملونات يكون تابعاً له ويعقد باسمه عاش من العمر مائة وسبعين
عاماً ودفن بحصن منصور رحمة الله عليه،

والرابع عشر ابو الدرداء العامري وجميع الفقراء من الخواصين
والجبالين والخيّاطين ينسبوا اليه دخل من الباب الكبير وجاوز
الأبواب وعاش من العمر مائتين وثلاثين سنة ومات ودفن بمسيخ
(sic)³ رحمه الله تعالى،

والخامس عشر ابو عبيدة الهرمزي الرئيس⁴ وجميع الرؤساء⁵
[ينسبوا] اليه كان عالم بعلوم البحر والأهوية واستعمال السفن ودخل
من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة سنة وتسعين سنة ودفن
بهرمز،

والسادس عشر ابو النضر الحياك وجميع الحياكين ومن استعمل
* المكوك من سائر أنواع الحياكة تابعين له إلا الدرکشة⁶ دخل من 7a

1) Wohl Abplattung aus جرموز، Hammer, l.c., 427, n°. 136: „Dschomerdan“.

2) In der Einleitung ist auseinandergesetzt, dass es vier Initiationsgrade
gibt; diesen entspricht der Eintritt durch 1—4 Thore.

3) Vgl. Hammer, l.c., 405: n°. 34, Grabesort: Negef.

4) Tešdid hinzugefügt.

5) Handschr.: الرؤسا.

6) = الزركشة.

الباب الكبير وكانت أتباعه تأخذ على النقباء عاش من العمر مائة وسبعة وثمانين سنة ومات ودفن في الرقي رحمة الله تعالى عليه، والسابع عشر المعجم القصار وجميع القصارين تابعين اليه آخذين عنه دخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائة عام ودفن باليمن رحمة الله تعالى عليه، وهذا تمام الأصول السبعة عشر، وأما الفروع الذين أخذ عليهم سلمان رضه أولهم سلمان الكوفي السقائي وكل من حمل القربة ونقل الطاسة وغرف بالدلو يكونوا له من التابعين دخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وستين سنة ومات ودفن بالرقي،

والثالث عبيد بن مسابين¹⁾ للسمايين والجبانيين ومن فرع الحليب كالقشطة وأنواع الأجبان والأسمان من سائر الحيوان للجائر استعماله دخل من الباب الكبير وكان يحزم أتباعه لغيره اذا أرادوا النقابة خوفاً أن يقع ويقطع السلسلة وعاش من العمر مائة وتسعين [سنة] ودفن بالقدس الشريف،

76 * والرابع عمر بن ابي عبيدة الواسطي وجميع من مسك المطرقة ينسبوا اليه ما كان من الحدادين والصباغ والسمكية وغيرهم²⁾ ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وأربعين عاماً ودفن بالرقي رحمة الله عليه،

1) Handschr.: مسابين. Prof. Mart. Hartmann verweist mich für diesen Namen auf Mariti's Gesch. Fakkardins Gross-Emirs der Drusen (Gotha 1790), wo der Name *Musabin* (90.310) unter der Bevölkerung im Libanon vorkommt. — Bei Hammer, l. c., 430, n°. 149, ist der Patron dieser Zunft: Sejjid Kaisseri.

2) Es ist nicht zu übersehen, dass, wie das verachtete Weberhandwerk (oben LXXXIV), so auch das Gewerbe der Schmiede (Globus, LXVI, n°. 13) in der Hierarchie der Handwerke dennoch Berücksichtigung findet. Uebrigens hat der Prophet zur Milchmutter seines Sohnes Ibrâhîm die Frau des Schmiedes (*Kajn*) Abû Sejf erwählt (Usd al-gûba, V, 224. 593) trotz der Verächtlichkeit des *Ibn al-Kujân* (Ibn al-Sikkât, 101, 4).

والسادس مُحَسِّن بن عثمان⁽¹⁾ للأحماميّة من المكبّسين والمكبّسين⁽²⁾ وصنّاع النواطير ويمنعوا من الخلقة في داخل حرارة الحمام لنهى الحكماء عن ذلك لأنّه يُصدع الدماغ ويحبس الباصرة وإن كانوا يتعاطوا ذلك فلم شدان⁽³⁾ شدّ سلمانى وشدّ مُحَسِّنَى ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائة وسبعة عشر سنة ودفن ببغداد رحمة الله عليه،

* والسابع سلطان إخا بابا للدبّاعين وجميع من دبغ الجلد وطهّره^{8a} يكون تابعاً له والبرغلّية⁽⁴⁾ وملونيه ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر مائة وستين عاماً ودفن بمدينة مروى (sic) رحمة الله تعالى عليه،

والثامن زاهد بن عون للقطّانين والمُضَرِّين⁽⁵⁾ والمنجّدين⁽⁶⁾ وكلّ من كان يصنع شيئاً من ذلك يكون تابعاً له ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر ثلثمائة سنة ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،
* والرابع عشر قاسم الكوفى وجميع الكتبة من النساخ والشهود^{8b} والمباشرين تابعين له على قدمه لأنّه أُجيز في ذلك ودخل من الأبواب الأربع وعاش من العمر أربعائة سنة ومات ودفن بهرمز رحمة الله تعالى عليه أمين،

والخامس عشر عبد الله التميمى⁽⁷⁾ الحباك وجميع الحباكين للكتب

1) Vgl. Hammer, l. c., 490, n°. 449.

2) Lane, Manners and Customs⁵, II, 42, Anm.

3) Ueber شدّ siehe Kudsî, l. c., 18, unten.

4) Handschr.: والبرعلية. Prof. Vollers setzt dies = البرغالية, so viel wie Juchtenarbeiter; Dozy, s. v., und Ibn Ijâs, Ta'rich Miṣr, I, 120, 13. 14.

5) Die Verfertiger der مُضَرَّة.

6) Wollreiniger; siehe Kremer, Culturgeschichte, II, 186, 16.

7) Hammer, l. c., 407, n°. 42: Jetîmî.

المصاحف والدفاتر تابعين عليه على قدمه دخل من الباب الكبير
وعاش من العمر ثلثمائة سنة ومات ودفن بالكوفة، وبعده حسان
الكريدي (sic) شاعر النبي صلعم وكان ينظم بحور * الشعر
ويُسَمِّعُهَا¹⁾ في مديح النبي صلعم ولا ينسب الى شعر الرباب
ولا لشعر العرب²⁾ ليس كذلك وإنما كان من الفصحاء الذين
ينظمون الشعر ويتكلمون بالعروض وكان يمدح النبي صلعم في حضرته
ودعا له صلعم وضمن له ولمن كان معه على قدمه الجنة، وقال
النبي صلعم من مدحني بنصف بيت ضمنت له على الله الجنة
ودخل من الباب الأول لعمر بن زهير من الباب الثاني لسهل بن
عقبة من الباب الثالث الى أمير المؤمنين خالد بن الوليد رضى
ورجع الى سيّدنا سلمان عليه المرتبة وأجازة وتصرف فيها وأولى
من شاء وأخذوا عنه ناس كثير وعاش من العمر مائتي عام ودفن
بالمدينة³⁾ حسان بن ثابت رضى،

والسابع عشر حمزة اليماني للمعوجيّة⁴⁾ والمهندسين وكل من كان
بعده هو تابعا (sic) له داخل سياجه وقيل ان الهندسة الى عبد
الله القرقيبي هذا فيه اختلاف بين علماء الطريق لأن العقد
والخيطان من الزركشة للقرقيبي وأكثر⁵⁾ الغواة تابعين له والشّد
تابعا (sic) للغية في هذا الزمان والأصح القول الأول والقولان صحيحان
لأن القرقيبي اخذ عن حمزة والبير هو حمزة ودخل من باب
واحد ليس له التصرف في غيره وعاش أربعائة سنة ودفن بالمدينة،

1) Handschr.: ونسمعنا.

2) Zu beachten diese Unterscheidung der vulgären Poesie von der Kunst-
dichtung (Kasîda).

3) Hier ist Etwas ausgefallen, vielleicht: وهو.

4) Vollers vermuthet: Elfenbeinarbeiter (von عماج).

5) Handschr.: واكثره.

* الشاذلى بن عمر القهوجى وجميع من صنع القهوة يكون على 11a
 قدمه تابعاً له¹⁾ وكان فى ذلك يصنع القهوة لاختوانه²⁾ ومن
 كرامته أنه علم انشاءها بعده فتصدر رضى وكبر³⁾ ودخل من
 باب الرتبة الكبيرة⁴⁾ وعاش من العمر مائتين [علماً] وثمانية أشهر
 ومات ودفن بالجار رحمة الله عليه امين، وبعده العيدروس
 وكان له خادماً وهو لصناعة⁵⁾ القهوة وجميع من شال الفناجان
 وسقى فى القهوة كان تابعاً له دخل من باب واحد وعاش من
 العمر مائتين وثلاث سنين وثلاثة أشهر ومات ودفن باليمن رحة،
 * قيطور المكى للبحال وكل من صنع للبحال والقنب وآلات المراكب 12b
 من للبحال ومن اللبان⁶⁾ وغير ذلك صناعته نفعها عظيم وكل صناعها
 تابعين له ودخل من الباب الكبير وعاش من العمر مائتى سنة ثم
 مات رحة ودفن بالمدينة المنورة، وبعده عبد الله بن الجبران⁷⁾
 القاوقجى وكل من صنع القاوق والمجوزة⁸⁾ * والبنبة⁹⁾ وغير 13a
 ذلك من أنواعه يكونوا تابعين له دخل من الأبواب الأربعة وعاش
 من العمر مائتى سنة ومات ودفن بالكوفة رحمة الله تعالى عليه،

1) Vgl. Landberg, Arabica, V, 160, wo das Wort **بِير** wohl im Sinne dieser Zunftterminologie zu erklären ist.

2) Handschr.: ولاخوانه.

3) Handschr.: وتبر.

4) Handschr.: الكبير.

5) Handschr.: لصناعته.

6) Schiffstaue; Dozy, II, 515a, 7, ff.

7) Bei Hammer, l. c., 474, n°. 372: 'Abdallâh b. Su'âd.

8) Cylinderförmiger hoher Staats-Turban, den die höchsten Beamten bei feierlichen Gelegenheiten aufzusetzen pflegten; vgl. Journ asiat. 1892, I, 188.

9) Scheint eine Art Kopfbedeckung zu sein; fehlt in dieser Bedeutung in den Lexicis. Dem Zusammenhange nach bedeutet das Wort wohl den Turbanbund (türk.: *dülbend*).

26a * ومنهم زهير بن نوفل وكان من أكابر العلماء من اهل الطريق
والفضلاء وكان من المشهورين بالفضيلة وكان له كرامات رضى الله
كان بلغ من العمر ثلاثمائة وستة وعشرون سنة ما ذهل له عقل
ولا خست له فكرة ولم يعتزل النساء ومات وترك له اولاد أطفالا
وسئل عن ذلك فقال هذا أعضاء حفظها الله تعالى من المعصية
فحفظت من الآفات والامر امر،

28a * ومنهم عثمان بن الفارضى وكان رجل عظيم علم مائتين وخمسة
وسبعين عامًا وكان له مشايد كثيرة وكان من أكابر علماء الطريق
وكان له كرامات كثيرة،

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie die Legenden
des Zunftwesens ihre eigenen *Mu'ammārûn* gebildet haben.

X.

Zum Schlusse werden wir nur noch einen Spross der
Mu'ammārûn-Legenden in Betracht ziehen: die nicht auf
arabischem Boden entstandenen, sondern durch äussere
Einflüsse in die muhammedanische Ueberlieferung verpflanz-
ten Sagen.

1. Dahin gehören nun in erster Linie die aus biblischen
Berichten hervorgegangenen, in agadischer Weise ausge-
schmückten Angaben über das Lebensalter von Patriarchen
und sonstigen biblischen Personen. Die Geschichtswerke
der Araber (besonders al-Jaḥḥûbî und al-Ṭabarî) enthalten
darüber jene Angaben, die in den wissenschaftlichen und
populären Kreisen der muhammedanischen Welt gangbar
waren. Der langlebigste unter den Patriarchen ist für die
arabische Legende nicht Methusalem, sondern Noah (n^o. II,
Anm. 1).

2. Dass auch die rabbinische Agada auf die *Mu'ammarrûn*-Legende einwirkte und sich selbst in einem arabischen Sprichwort ausprägte, haben wir oben, S. XLI, f., gesehen. Aber auch ohne Anknüpfung an jüdische Traditionen hat man die Reihe von langlebigen Männern der Vorzeit selbständig bereichert.

Dieses Bestreben hat man in der gewöhnlich auf Lejt b. Sa'ḍ zurückgeführten Legende von *Hâjid b. Šâlûm*¹⁾, einem Abkömmling des Abraham durch Esau, zum Ausdruck gebracht. In dieser, bei Jâkût, IV, 868, ff., mitgetheilten Volks-Erzählung fällt dem Hâjid die Aufgabe zu, viele Jahre hindurch weite Wanderungen zu unternehmen, mit dem Ziele, die Quellen des Nil zu erreichen. Jâkût bezeichnet die von ihm mitgetheilte «alberne Erzählung» (خبر شبيه بالخرافة)²⁾ als weitverbreitete, auch vielfach schriftlich abgefasste Legende (870, 11). Sie ist identisch mit der in der Handschr. der Kgl. Bibliothek zu Berlin, We. 743, fol. 104^b, ff., enthaltenen Erzählung³⁾; der Held derselben heisst hier: ولد يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم und wird nicht als Enkel des Esau bezeichnet. — Eine andere Version der Legende, die aber vom Zusammentreffen des Helden mit seinem, das gleiche Ziel verfolgenden Vetter 'Imrân⁴⁾ (dessen Name wird in der Berliner Handschr. nicht ausdrücklich genannt) Nichts weiss, enthält das Heft: عجائب البلاد والأقطار والذيل والأنهار والبراري والبحار, in einer Handschr. der Vicekönigl. Bibliothek zu Kairo (Ta'rîch,

1) Die Legende wird sehr weitläufig erzählt in dem von Carra de Vaux übersetzten Werke: *L'Abrégé des Merveilles* (Paris, 1898), 346—351. In dieser Version heisst der Vater: *Abû Šâlûm*.

2) Von ähnlichen Erzählungen über den Ursprung der grossen Flüsse sagt al-Mas'ûdî (Murûğ, I, 269, 17) und nach ihm al-Bekrî (ed. Kunik-Rosen, 24,

8, ff.), sie seien von den *حشوية أهل الحديث* erfundene Albernheiten.

3) Ahlwardt, Berliner Katalog, n°. 9061.

4) 'Imrân b. Ġâbir, Mas'ûdî, l. c., 268, 8.

n^o. 68; Katalog, V, 84, unten). Auch hier geht die Genealogie nicht durch die Linie des Esau; vielmehr ist *حايـد بن سالم* (so geschrieben) ein Enkel des biblischen Joseph. Diese Abstammung giebt dem Erzähler die Möglichkeit, ihn als Propheten einzuführen. Er erscheint hier auch, zum Unterschiede von den anderen Versionen der Legende, als *Mu'ammār*; er erreicht ein Alter von tausend Jahren.

قال حدثنا بعض أشياخنا بنقله عن كعب الأحبار رضى الله عنه أنه قال كان فيمن قبلكم رجل من انقرون الأول يقال له حايـد بن سالم ابن تميم بن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم الخليل عم وكان نبياً غير مرسل وكان قد وهبه الله عمر ألف سنة وكان صديقاً سائحاً وأقام في بلاد الروم مائة سنة فهرب الى ديار مصر فنظر الى نيلها فتعجب منه ومما يأتى فيه من العجائب فقال انى أعطى الله عهداً وميثاقاً انى لا أزال سائراً به حتى أقطع مجارى هذا النيل ومخرج مائه،

Am Schlusse seiner Wanderungen gelangt er an eine *Kubba*, unter welcher er vier Quellen sprudeln sieht, die ihm der Engel Gabriel als vier Quellen vorstellt, die aus dem Paradiese strömen. Dieselben sind, im Gegensatze zu den sonstigen muhammedanischen Berichten ¹⁾, die folgenden: der Zemzem, der Sulwân (Siloam), der 'Ajn al-bakar bei 'Akkâ und eine vierte Quelle, die in folgender Weise bestimmt wird: *وأما النهر الجارى غرب القبة فانه عين الفلوس* ²⁾. Vom Nil ist dabei nicht die Rede.

1) Ueber die vier Paradiesesflüsse (in der Regel: *Sejhûn*, *Gejhûn*, *Nîl*, *Furât*) siehe die Traditionen im *Musnad Ahmed*, II, 161; *Maḳrîzî*, *Chitât*, I, 50, f.; volksthümlich Tausend und eine Nacht, ed. Bûl., 1279, I, 194. Aus anderem Gesichtspunkte: *Selsebil*, *Kauṭar*, *Nîl*, *Furât*, bei *Muslim*, I, 241. Daneben ist auch von fünf Flüssen die Rede, indem zu ersteren vier der *Digla* hinzukommt, *Ibn Batûṭa*, I, 78, f.; *Maḳrîzî*, l. c., 334.

2) Ms. s. p.; vgl. *Jâḳût*, I, 788, 5.

3. Aus alten christlichen Legenden, die, an Matth., 16, 28, Luc., 9, 27, besonders aber an Johann., 21, 20—23, anknüpfend, dem «Jünger, den Jesus lieb hatte», ein bis zur Wiederkunft Jesus' fortdauerndes Leben zueignen ¹⁾, ist die muhammedanische Legende von *Zerîb* ²⁾ b. *Bartamlâ* (Bartholomaeus?) ³⁾ hervorgegangen. In verschiedenen apokryphen Berichten finden wir folgende Erzählung: Nach der Schlacht bei Kadesia giebt 'Omar seinem Heerführer Sa'd den Auftrag, den Nadla b. Mu'âwija mit einer Abtheilung Soldaten zur Belagerung der Stadt Holwân, wohin sich der persische Hof geflüchtet hatte, abzusenden. Nach einem glücklichen Treffen schickt sich Nadla mit seinen Soldaten an, das eben fällige *Ṣalât al-ʿaṣr* zu verrichten. Dem geht das *Adân* voraus. Bald hört er, dass auf die *Adân*-Worte: «Allâhu akbar» die Stimme eines Unsichtbaren antwortet. Derselbe giebt sich als Zerîb b. Bartamlâ zu erkennen, als «Beauftragten von Jesus», dem dieser den Segen ertheilte, dass er so lange unter den Lebenden weilen solle, bis Jesus vom Himmel herabkommen werde». فقلنا مَنْ أَنْتَ يَرْحَمُكَ اللَّهُ قَالَ أَنَا زَرِيبُ بْنُ بَرْتَمَلَا وَصَّى.

عيسى بْنُ مَرْيَمَ دَعَا لِي بِطُولِ الْبَقَاءِ إِلَى نَزْوِهِ مِنَ السَّمَاءِ ⁴⁾

Es wäre noch zu untersuchen, woher die muhammedanischen Ueberlieferer diesen Namen genommen haben.

1) Vgl. die ersten Seiten von L. Neubaur, Die Sage vom ewigen Juden (Leipzig, 1884).

2) An den verschiedenen Stellen: زَرِيبُ، زَرِينُ، زَرِيتُ.

3) Bald ابن ثلماء — ابن ثلما (resp. برثملا), bald ohne ابن = Bartholomaeus, Name des Apostels an die Araber im Hîgâz; Ibn Hišâm, 972, 14. — Im babyl. Talmud, Me'ilâ, 17b, ist בן תלמיון (Var.: תלמיון) Name eines Dämons. — Bei D'Herbelot, s. v. Zerîb (wo die Legende nach Nîgâristân gegeben wird), heisst der Vater: Elia oder Bar Elia.

4) Mîzân al-i'tidâl, II, 88. 292. 307. An letzter Stelle fügt al-Dahabî hinzu: وَلَمْ يَرَوْا هَذَا الْحَدِيثَ إِلَّا مِنْ وَجْهِ مُجْهَلٍ.

INDEX.

ا

65. الأبيُّد بن المعدر
 92. اتاوة
 31. أثر. ذو الأثر
 35. اجتنا
 4. أجبياد
 29. ابو الأحوص
 32. الأخنس بن عباس
 94. أد
 92. ادم بن محرز
 51. ازد شنوة
 14¹. اسحاق بن الجصاص
 37. الأسحم بن الحارث
 97. اسد بن عبد الله
 13. أسلم
 45²⁵. أسماء بن خارجة

LXX. اسناد عال. مُسَلَّسَد
 LXXII,f.
 45²⁵. ابو الأسود الدؤلى
 64. أُسَيْد بن اوس
 XLIII. أُسَيْد بن خزيمة
 (ابو الدنيا siehe) الأشج
 7. الأضبط بن قريع
 3. الأعشى
 76. أعشى بنى قيس
 LX. اعمار الأعيان لابن الجوزى
 98. الأغلب العجلى
 14. الأقراع
 12. الأقياس
 36. أكرم بن الجون
 9,ff. 12,ff. أكرم بن صيفى
 (آل عمرو siehe) آكل المزار

LXV. اكمل الدين وإتمام النعمة

LVIII. الف باء للبلوق

und Verbalformen 6. ألى

71⁴. أما بعد

LXIII. الإمام المكتوم

XXXVIII. اماناه بن قيس

86. امرو القيس

61. امرو القيس بن حُمام

99. 6. أمية

74. امية بن الأسكر

100. امية بن عوف

73. أنس بن زُئيم

34. 30. أنس بن مُدرك

79. أنس بن نواس

XL. أنيف بن حارثة

36. اوس بن حارثة

83. اوس بن ربيعة

46. أوق

L. آيات الكبر

78. اياد

ب

61. بحر بن الحارث

XXIII. بدر الدين العيني

29. ابو براء عامر بن مالك

XXXIX. بُرج بن مُسهر

und Derivate 84. برص

97. بشر بن مروان

63¹. بصار (او نصار) بن سبيع

بُقبلة (ثعلبة) — او الحارث — بن

35¹⁸. 39. (سُنين)

77. بكر بن وائل

5². بيت (بمعنى قبر)

LXXVI. بير

ت

34. تُبع

LVII. تذكرة ابن حمدون

XLIII. تميم بن مرّ

58. توأم

LXVII. توبة بن عبد الله

31. تيم الله بن ثعلبة

ث

37. ثنو ثعل

XLIII. ثعل بن عمرو

(بُقبلة siehe) ثعلبة بن سُنين

97. ثعلبة بن كعب

74. ثوب بن ثُلدة

ج

29. جُبَيْل بن عامر.
 84. جَذْر. جَذِيرَة.
 21⁴. جَرّ المجاورة.
 43. جَرَم بن عمرو.
 88. الجَرَنَفَش بن عبدة.
 6. جَرَم (رجل من).
 44. جَرَم بن قحطان.
 57. جروة بن يزيد.
 LIII. جعد المعمر.
 97. جعدة بن كعب.
 33. الجُعْشَم بن عوف.
 44. جعفر بن قُرط.
 36. جُلْهَمَة بن أُدد.
 82. جليلة بن كعب.
 82¹. ابو اللّحم بن حُذيفة.
 13. جُهَيْنَة.

ح

88. الحارث بن التوهم.
 60⁷. الحارث بن حبيب الباهلي.
 (بقيلة siehe) الحارث بن سُنَيْن.
 17. الحارث بن ابي شمر.

66¹⁴. XXII. الحارث بن كعب

XLIII.

100. الحارث بن كنانة.
 58⁶. الحارث بن مارية.
 5. 44. الحارث بن مضااض.
 65. الحارث بن الهَبُولَة.
 63. حارثة بن صخر.
 83. حارثة بن عبيد.
 84. حارثة بن مَرَّة.
 30. حاطب بن مالك.
 86. 89⁵. حامل بن حارثة.
 XC. حايد بن شالم.
 98. حبيب بن كعب.
 XXXII. حبيس.
 XXIII. ابن حجر العسقلاني.
 29. حجل بن عمرو.
 65. حجة الغدر.
 35. حجور.
 حُرثان بن مَحَرَّت (ذو الاصبع)
 102 (vgl. 111¹).

- 106¹. حرملة بن منذر.
 97. الحريش بن كعب.
 78⁸. حريم بن جعفي.
 76. الحطيئة.

1 ² . خضرويه	(ربيعه بن عزي siehe) ابو الحفاد
(شهاب الدين siehe) الحفاجي	LII. حلس
25. خفاف بن عمير	LV. حماسة البحتري
45 ³² . خلع	(عمرو بن حمه siehe) 21 ابن حمه
XVI. خلود	46. حميل
96. خنابة بن كعب	28. حن (بن ربيعة)
72. خنان	62. حنظلة بن الشرقي
42. خنسير	XLIX. حنى. حانيات الدهر
69 ³ . الخيار بن أوفى	XXX. حوض
د	82 ¹ . حويطب بن عبد العزي
	15. ابو حيدة
22 ⁶ . دار (بمعنى قرن)	97. حيدة بن كعب
20. دريد بن الصمّه	خ
LXXIX. كه الدستور	13. 14. خالد بن مالك
90. دعاميص العرب	87. الخالة
LXVII. ابو الدنيا (الأشج)	22 ⁶ . خدّ (بمعنى قرن)
19. دويد بن نهذ	25. خدّاش بن زهير
ذ	49 ⁷ . خدّع
كه الذخائر والتدحيف الخ	(معروف siehe) 95 ⁸ . 91 ² . خربوذ
LXXVII.	13. خزاعة
7. ذكوان عبد أمية	37. خسيّ
46. 102. 45 ⁸ . 111 ¹ ذو الاصبع	47. خصيله
(حرقان siehe).	1. الخضر. خضرون

34. ذُو جَدْن

45⁹. ذُو الْجَدَّيْن

97. ذُو الرُّقَيْبَةِ بن كعب

(الصَّعْب siehe) ذُو الْقَرْنَيْن

3. ذُو نُوَّاس

12. الذَّائِب

ر

69³. 5. رَبِيعُ بن صَبْع

14. ربيعة

85. ربيعة بن عبد الله

92,f. ربيعة بن عَزَى (ابو الحفاد)

45⁹. رَبِيعَةُ بن مخاشن

46⁷. رَجَم. مَرْجَم

28. رِزَّاح بن ربيعة

99¹. رستم بن محمود

65. رُضا البارقى

45¹⁴. رَعَى. يَرَعَى. يَرَعُو

46. ابو رغال

XV. رَقَى. رواقى

81. رَكَج. أَرْكاح

XXVII,f. ابو روق

11. رِيَّاح بن ربيعة

ز

المنذر بن (siehe) ابو زُبَيْد الطاءى
(حرملة).

XCH. زريب بن برثملا

88. زَمَر. زَمَر. استزمر

79. زَمَن

24,ff. 28. زهير بن جناب

73. زهير بن ابي سُلَمَى

71. زهير بن مَرْخَة

67. زياد

58⁷. زياد بن الهبولة

س

XLI. سارح بنت اشرف

12. السَّبْع

45⁸. سَاحِلَة

16. سَرَو

88. سِرْوَة. سُرَى

3. سَطِيح

سعد بن زيد مناة (الفزرا)

XXXVII.

76. سَعْد بن ابي وقاص

89. سَعْنَة بن سلامة

87. سعيد بن احر

LXVI. سلمان الفارسي
 4. سليمان بن داود
 54. ابو السّمال الأسدي
 54. سمعان بن هُبَيْرَة
 89⁸. 89. سنان بن وهب
 8². سَنَبَة
 35¹⁸. سُنَيْن
 XL. سواد بن قارب
 32. سَوَيْد بن خَدَّاق
 51. ابو سيّارة العدواني
 89⁸. 40². 43. سيف بن وهب

ش

88. شاف
 57. شبرق. شبارق
 48. شَبِي. أَشْبَى
 43⁸. شَحْر
 74. شَدَق. أَشْدَق
 11¹⁰⁴. شَرَع
 39. شَرِيح بن هاني
 40. شَرِيَة بن عبد
 37. شَطْنان
 65. بنو الشقيقة
 93. ابو الشّماخ بن الشّمراخ

83. شَمْلَة بن مُغِيث
 XXV,f. شهاب الدين الخفاجي
 LVI. الشهاب في الشّيب والشّباب
 55. شِوَاة

ص

11. الصّبْعاء
 57. صَحاح
 91. صَرْم بن مالك
 73. صِرْمَة بن أُنَى أَنَس
 LXVII. صُرَة بن سعد
 الصّعب ذو القرنين (المنذر بن
 28¹³. 79. 66. 34. ماء السماء

53. صَعَصَعَة بن معاوية
 51. صوفة
 (= صرم بن م°) صَرْم بن مالك

ض

39. الضّباب بن الحارث
 19. ضَبِيرَة بن سَعِيد

ط

62. طاخَة بن تغلب
 3. طَرَفَة
 45³⁰. طلاق
 62. ابو الطّمّاحان القيني

ع

XL. عارق الشاعر

8. عامر

62. عامر بن تغلب

43. عامر بن جوين

50. عامر بن الحارث بن ظرب

46,ff. 45⁹. 111³. عامر بن الظرب

(ابو براء siehe) عامر بن مالك

45. عباد بن انف الكلب

87. عباد بن سعيد

63. عباد بن شداد

47. ابن عباس

35. عبد الله بن سبيع

XL. عبد الله بن سعد

28. عبد الله بن عليّ

11³⁴. عبد الله بن المعتز

45⁹. عبد الله بن همام

36. عبد شمس بن يشجب

XXV,f. عبد القادر البغداديّ

38. 71¹⁶. عبد المسيح بن عمرو

81. عبد الملك بن مالك

68. 92. 69³. عبد الملك بن مروان

82. 89⁹. عبد يغوث بن كعب

16. العبران

93. عبيد بن أبان

66. عبيد بن الأبرص

40. عبيد بن شربة

XLI. عجز بني اسرائيل

51. عدوان

37. عدي بن حاتم

90. بنو عذرة

78. عزام (او عوام) بن المنذر

82¹. عروة بن الزبير

27. عزب. المعزبة

34. 27². عطاء بن مصعب المبط

63¹. عقبة بن حلبس

82¹. عقيل بن ابي طالب

97. عقيل بن كعب

LXV. كة عيل الشرائع

85. عليل بن محمد

30. عمارة بن عوف

79. عمر بن عبد العزيز

27. آل عمرو (بنو عمرو آكل المرار)

عمرو بن (siehe) عمرو الأشدق

(سعيد).

XXXVI. عمرو بن تميم

92. بنو عمرو بن تميم

29. 33. عمرو بن ثعلبة

XXI. غرر الفوائد ودرر القلائد
LVI.

81. غمدان
61³¹. أغنى.
LXV. غيبة

ف

97¹. فاخنة بنت قرظة
81. فاد
55. فالج بن خلاوة
(سعد بن زيد مناة siehe) الفزر
93. فضالة بن زيد
50. فعمة بنت عامر

ق

كه قانون الوزير وسياسة الملك
11¹³⁴.

80. قُبَاء (قُبَان)
XXXIX. قبات بن اشيم
(قُبَاء siehe) قُبَان
85. القُدار العنزى
73. 111³. قردة بن نفاعة
88. قرشع. مَقْرَشَع
(فاخنة vgl.) 91 بنت قرظة
97. قَرَع. قَرَع
22⁶. قرن

6³. عمرو بن الحارث بن مضاض
42¹.

عمرو (او كعب) بن حُمَنة الدَّوسى
21. 47. 45⁹.

30. عمرو بن الحُميس

36. عمرو بن ربيعة

74. عمرو بن سعيد الأشدق

XLIII. عمرو بن الغوث

68. 101. عمرو بن قَمِثَة

XXXVI. عمرو بن لَحَى

86. عمرو بن مَسْبَح

58⁷. عمرو بن الهبولة

81. عُمَيْرَة بن هاجر

(عَرَام siehe) عَوَام بن المنذر

56¹. عود. اعود

87. عوف بن الأدرم

27. بنت عوف بن چشم

91¹. عوف بن دهر الشاعر

62. عوف بن سُبَيْع

96¹. عوف بن مجرم

12¹. عيسى بن لقمان

XXIV. العينى

غ

54⁴. غذية بن سلمى

ل

20². الله verändert in اللات

51³. 54². 55³.

XLIV. لباس الحزن

2. لُبْد

2,ff. 67,ff. لُبِيد بن ربيعة

36. لُحَيّ بن حارثة

36. لُحَيّ بن قعدة

XLI. ابن لسان الحمة

46³. 20¹¹. 10¹¹. لغة طيّي

2. نَقْمَان

LII. لَقَى

25,f. لَمِيس الأراشية

م

105¹. مالك بن سلمة الشر

11. مالك بن نيرة

50. ماوية بنت عوف

45⁹. 48. المتلمس

14. بنو مجاشع

11. المَجْر

90. المَجْنَم بن بكر

33. مجّمع بن هلال

LVII. محاضرات الأدباء

XXXIV. ابو القرون. ذو قرون

4. قريش (رجل من)

96³. 76. قُسّ بن ساعدة

46. قُسىّ بن منبه

97. قشير بن كعب

54. قَصْر. مقصر

16. القطاقط

15. 16. الققطانة

13. 14. القعقع

4. قعيقعان

20²⁴. 26. القنان

ك

كبشة اخت عمرو بن معديكرب

5².

عمرو بن (siehe 21 كعب الدوسي

(حَمَة).

97. كعب بن ربيعة

89⁹. 43¹. 82. كعب بن رداة

74. كلاب بن امية

12. الكلب

78⁴. كليب

88². 86. كَنَهَر

22. كَهْمَس بن شعيب

XV. كهن. كواهن

82¹. محجوب

20. محصن بن عتبان

99. محمد النبي

82¹. مخزومة بن نوفل

78⁸. 76¹. 80. مزان بن جعفي

75. مربعة كلاب

المرتضى (ابو القاسم علي الشريف)

XX.

64¹. مرخة

35. مرداس بن صبيح

XL. مرة بن عبد رضا

XL. مزيد بن سعد

13. مزينة

LXXXV. مسابين

24. مسافع بن عبد العزى

LX. المستطرف للابشيهي

7. المستوغر بن ربيعة

84. المساجح بن خالد

45⁹. مسعود بن قيس

61. مسعود بن مصاد

(اسناد. vgl. LXXII, f. مسلسل

29. المسيب بن الرفل

23. مصاد بن جناب

42¹. مضاض بن عمرو

92, f. مضر

4. المطابخ

XL. معاذ بن مسلم

3. المعافر بن يعفر

67. 40. معاوية بن ابي سفيان

99. 96. 93, ff. 91. 74.

65. معاوية بن شريف

XXI. معدى كرب الحميري

89. 87. معروف بن الحروب

XXIX, ff. معمر

35. معيوف بن يحيى

11. المكفف بن المسيح

XIV. ماه

27². ملط

11¹³⁴. منثور الحكم

98. المنذر بن حرملة (ابو زبيد)

(siehe 28¹³ المنذر بن ماء السماء

(الصعب).

28. مهلهل

ن

102¹. 71. نابغة بنى جعدة

3. نابغة الذبياني

XLIII. نبهان بن عمرو

16. ملك نجران

1¹. النسبة الى الجد

(بصار siehe) نصار بن سبيع

91. نصر بن الحجاج

70. نصر بن دهمان

85³. 26⁸. نَضَى

15. النعمان بن المنذر

87. 70. النمر بن تولب

XXI. كه نهج البلاغة

19. نهد بن زيد

14. بنو نهشل

12. نهيك

1. نوح النبي

31. نَيّ

8

81. هاجر بن عبد العزى

99. هاشم

47. هأهأ

29. هَبَل بن عبد الله

16. ملك فَجَرَ

28. هُذيم بن زيد

17. هِرَقْل

37. هَرُومَة بن ربيعة

32. هلال بن تيم الله

64. همام بن رباح

XXXVII. الهيثم بن عدى

و

74. بنو والبة

51. 46. وَجّ

46. وَحْش

XLI. ورقاء بن الأشعر

XIX. كه الوصايا

ى

80. يزيد بن جابر

71¹. يقدم بن اصى

80. اليهود

58⁸. يوم الحاجر

11. يوم الكلاب

NACHTRÄGE UND BERICHTIGUNGEN.

ZUM ERSTEN THEILE.

Seite 27, 12. *Herbeiholung fremder Dichter zum Hiǧāʾ*. Ausser den in der Einleitung zu Ḥuṭejʿa, 26, Anm. 4, angeführten Stellen ist für solche Verhältnisse noch besonders auf Tebr., Ḥam., 192, 8, ff., zu verweisen: eine Frau, die im Reǧez sprechen konnte, wurde aus einem fremden Stamm herbeigeholt.

Seite 29, Anm. 3. Jetzt kann hierfür auch auf den Spruch in ZDPV., XIX, 94, hingewiesen werden. — Zur Illustrirung der Vorstellung von dem immanenten Charakter des Fluches kann eine Mittheilung aus den Šuʿab al-īmān des Bejhaḳī (bei Dam., s. v. ناقة, II, 393) dienen: ان عبد الله بن ابي الهذيل كان اذا لعن شاة لم

يشرب من لبنها واذا لعن دجاجة لم يأكل من بيضها

Seite 30, Anm. 2. Die Quelle des *Ḥadīṭ* ist B. Mazālim, n°. 10; vgl. al-Masʿūdī, Murūǧ, VIII, 21. — Ibid., Anm. 3. Vgl. Šawāʿir, ed. Bejrūt, I, 91, ult. — Ibid., Anm. 4. Vgl. al-Maḥāsin wal-addād, ed. Van Vloten, 51, 3.

Seite 34, Anm. 3. Zu vergleichen ist die bei Leop. Löw, Gesammelte Schriften, IV, 254, erwähnte jüdische Sitte (קבל).

Seite 39 (und S. 118). Auch den *Gruss* stellte man sich in ganz materieller Weise vor. Der Šālôm-Gruss (εἰρήνη) kehrt zu dem, der ihn ausgesprochen, zurück (ἐπιστραφήτω), wenn dieser ihn einem dessen Unwürdigen zugerufen hat (Matth., 10, 13). Mit dieser materiellen Vorstellung hängt es auch zusammen, dass im Talmud (bab. Berākh., 6b, ganz unten) derjenige ein Räuber genannt wird, der den ihm zugerufenen Gruss nicht erwidert (הקוֹוִיר); vgl. Revue des Études juives, XXXVII, 313. — Im Arabischen sagt man:

ألقى سلاماً على فلان (anders Sûre 4, 92. 93), oder in noch anschaulicherer Weise: «den Pfeil des *Salâm* auf Jemanden werfen», z. B. in einem dem Lokmân zugeschriebenen Spruch: اذا أتيت مجلس قوم (يعنى السلام) فارمهم بسهم الاسلام (Kâmil, 100, 15). Nach einer alten Anschauung der Muhammedaner soll der nur Rechtgläubigen gebührende *Salâm*-Gruss förmlich zurückgefordert werden, wenn man ihn irrthümlicher Weise einem Ungläubigen zugewandt hat. ونقل ابن العربى عن مالك اذا ابتدأ شخصاً بالسلام وهو يظنه مسلماً فبان كافراً قل ابن عمر يسترد منه سلامه, bei Kāst. zu B. Isti'dân, n°. 20; weitläufiger bei al-Nawawî, Adkâr (Kairo, 1312), 113. Alles dies geht auf die materielle Vorstellung von Segen, Fluch etc. zurück.

Seite 39, Anm. 2. Zu demselben Zwecke wird der Lautbestand des

Fluchwortes ins Sinnlose verändert; statt: قاتله الله sagt man: ليزول المكروه من اللفظ — (LA., s. v. قتع, X, 131), — كاتعه oder قاتعه (LA., s. v. قتع, X, 131), — Chiz. ad., III, 93. Vgl. ähnliche Erscheinungen in Mišnâ Nedârîm, I, 3. — Nöldeke, WZKM., 1896, 346, 17, hat Beispiele für die Abwendung ominöser Redensarten angeführt; ähnlich ist auch يا ويلي für يا وبله (Muslim, I, 161, oben), sowie die häufige Redensart: لا ابا لغيركم u. A.

Seite 46, Anm. 3. Dass حثا und nicht جثا (Wellhausen, Gött. gel. Anz., 1897, 252) die richtige Lesart ist, folgt auch aus LA., s. v.

لأنهم كانوا اذا مخاصموا جثوا على الركب: XVIII, 11, 4, اى

Seite 49, unten. «*Marcher avec une seule chaussure*», bei den Parisis als Sünde betrachtet, Darmesteter, Le Zend-Avesta, III, 174, 13.

Seite 55, 11. Der Prophet beschädigt seine Feinde dadurch, dass er auf einzelne ihrer Körpertheile *hindeutet*, Ibn Hišâm, 272; vgl.

— Nach einem *Hadîth* Kazwîni, II, 254, 6: اشار الى عيني فعميتا

أن يُشار الى البرق باليد, Usd al-gâba, V, 266.

Seite 56. Vgl. ZDMG., L., 495—497. — Für die *Bedeutung des Ausstreckens des Zeigefingers als Zeichen des Glaubensbekenntnisses* ist folgende Stelle aus dem Reisebericht des Meschullam aus

Volterra (über Verhältnisse in Aegypten) vom Jahre 1480/81 bemerkenswerth: «Es ist für jeden Nichtmuhammedaner gefährlich, seinen Zeigefinger zu erheben, denn wenn Jemand dies unversehens thäte, so könnte er gezwungen werden, den Islām anzunehmen; im Weigerungsfalle würde man ihn tödten» (ואסור ליהודי או לגויים לישא האצבע השני שלו כי יוכל להכריחו ב"מ ח"ו להיות ישמעאלי או יהרגו אותו), (Jerusalem, Jahrbuch von A. M. Luncz, I — Wien, 1882, — 187). — Ueber das Ausstrecken des Zeigefingers bei der *Tasāhhud*-Formel hat 'Alī b. Muḥammad al-Ḳārī eine eigene Abhandlung geschrieben (Handschr. der Kairoer Bibliothek, Maǧmū'a, 91, n°. 5; 360, n°. 14 — VII, 130. 401 —).

Seite 60. Die Skepsis gegen die *Authenticität von Saǧ̣'-Chuṭba's* aus der frühen Zeit des Islām ist von mancher Seite als zu weitgehend betrachtet worden (vgl. Margoliouth, Einleitung zu «The Letters of Abu'l-'Alā», XLIII, oben). Bei dieser Frage möchten wir nochmals Gewicht darauf legen, wie allgemein die Uebung der *Chuṭba*-Fabrication verbreitet war; so sagt z. B. al-Ġāhiz, Bajān, I, 137, nach Anführung einer *Chuṭba* von Tābit b. Kejs b. Šammās: وَأَخَذْتُ هَذَا لِلْحَدِيثِ مِنْ رَجُلٍ يَصْنَعُ الْكَلَامَ فَأَنَا أَتَمُّهُمُ. Zumal die dem Zeitgenossen des Ḥaǧǧāg, Ibn al-Ḳirrijja, zugeschriebenen *Saǧ̣'*-Reden (vgl. de Goeje, Journal asiat., 1896, I, 552, 20) berechtigen zu ernster Skepsis. Selbst arabische Kritiker betrachten den berühmten Redekünstler, dessen Ruhm sogar den eines Saḥbān verdunkelte (al-Ġāhiz, Kitāb al-ḥejwān, Wiener Handschr., fol. 82^a: وَيَذْكُرُونَ عِنْدَ اللَّسَنِ وَالْبَيَانِ وَالْخُطْبِ ابْنَ الْقَرْيَةِ وَلَا يَعْرِفُونَ رجلاً ما عُرِفَا فِي الدُّنْيَا: al-Aṣma'ī (Chiz. ad., II, 170): أَلَا بِاسْمِ مَجْنُونِ بَنِي عَامِرٍ وَابْنِ الْقَرْيَةِ وَأَمَّا وَضَعُهُمَا الرُّوَاةُ; dieselbe Ansicht wird in Aǧ., I, 169, 3 v. u., aus anderer Quelle angeführt, wo neben Ibn al-Ḳirrijja noch ابن أبي العقب صاحب als ein in der Literaturgeschichte gangbarer mythischer Autornamen genannt wird.

Seite 67, 13. Leute von Geschmack verwerfen die Anwendung des *Saǧ̣'*; das gewöhnliche Volk giebt ihm den Vorzug; al-Maḳdisī, ed. de Goeje, 5, Anm., Zeile 15 (nur in einer Handschr.).

Seite 68, 1. Eine schwangere Frau schenkt einem Araber ein Schaf; dafür spricht er *Sağ*-Zaubersprüche, welche bewirken sollen, dass die Frau einen Knaben gebäre (فأعطته شاء فساجع لها أساجيع), Musnad Ahmed, III, 51.

Seite 77, 1. 5. Richtig: تَرْعِيًّا = Jemand, der nur zum Hüten der Heerde taugt: الذى يلازم الرعى وله يصلح, Tebr., Ibn al-Sikkî, 180, 3; ibid., 192, 8, werden noch die Formen تَرْعِيَّة und تَرْعَايَة überliefert;... تر Chansâ¹, 91,5. Zur Anschauung vgl. Tab., I, 3209, 1.

Seite 80, Anm. 4. Nâbiga Ġa'dî würde seinen Gegner mit *Higâ'* angreifen: لولا الإله وما قل الرسول, Ibn al-Sikkî, 155, 4.

Seite 82, Anm. 2. Vgl. die Auseinandersetzung des Abû 'Amr b. al-'Alâ, bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 184.

Seite 101. Nach Freytag würde zu dieser Nomenclatur noch gehören das Plurale tantum زَانِب, «dicta pungentia, laedentia (قوارص)». Dies ist ein Missverständniss; denn bei Tebr., Ham., 196, 14, ist قوارص Schreibfehler für قوارير, «Flaschen» (LA., s. v., I, 428, 2; TA., I², 283, ult.). Der Vers besagt: «Trotzdem wir Vettern sind, sind zwischen uns Flaschen (Gefässe) voller Hass und Feindseligkeit» Vgl. Zuh., 1, 49 (Lbg., 162, Vers 3): «es kommen zu den Banû 'Ulejm volle Gefässe (أنية ملاء) von Spottreden».

Seite 114, 3. Das *Hadit* ist im Musnad Ahmed, IV, 112, 348, noch viel ausführlicher zu finden; an ersterer Stelle mit der Motivierung: وحينئذ يسجد لها الكفار, wodurch meine Erklärung bestätigt wird.

Seite 118. Aeltere Quellen dieser *Hadit*-Berichte sind Musnad Ahmed, I, 408, Abû Dâwûd, II, 195.

Seite 119. Ein Capitel über Fluchformeln, Muzhir, II, 138, ff.: ما يُدْعَى بِهِ عَلَيْهِ

Seite 150, Anm. Balawî, II, 154: وَمَنْ لَمْ يَتَفَتَّ لَمْ يُحْسِنْ أَنْ يَنْقَرَّ. Seite 188, 13 (letztes Wort), lies: المَخْرُون.

Seite 196, Anm. 3. 4. Siehe jetzt Nöldeke, ZDMG., LII, 29. Ein sehr starkes *Hadit* (Ishâk b. Bi'sr) in Usd al-ġâba, V, 287, s. v. Abû Lejlâ al-Ġifârî.

Seite 199. Hinzuzufügen ist noch, dass auch in vielen *Hadit*-Berichten die Katze als reines Thier erklärt wird mit der Motivirung: **أَنَّهَا**

لَيْسَتْ بِنَجَسٍ أَنَّهُا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ, d. h. in ihrer Gestalt erscheinen die Ginnen; Musnad Aḥmed, V, 303, 309; al-Nasâʾi, I, 23; al-Bağawī, Maṣābīḥ al-sunna, I, 25; Usd al-gāba, V, 537.

Seite 199, Anm. 2. Der Vers des Taʿabbata šarran wird anderwärts dem Abu-l-gūl al-Ṭuhawī zugeschrieben; Ġāḥiẓ, bei Van Vloten, WZKM., VIII, 69; al-Āmidī, Chiz. ad., III, 108.

Seite 204, Ende. Vgl. Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas, 28: «Merkwürdig bleibt auch der Aberglaube der ʿAfar, in der Staubsäule, die der Wirbelwind emporhob, ritten böse Geister. Die Eingeborenen stürzen sich daher mit gezückten Schwertern auf solche Staubsäulen und stechen wacker zu, um so die Dämonen zu vertreiben».

Seite 205. Vgl. Jacob, Stud. in arab. Dichtern, IV, 7, und Ibn al-Sikkīt, 359, 3: **تَوْقِدُ نَارِ الْجِنِّ**.

Seite 211, 1, statt **عَرَسَتْ** lies: **عَرَسَتْ**.

Seite 212. Der am Hofe der Chalifen Hārūn al-rašīd und Amīn lebende Dichter aus Sigistān, Sahl b. Abī Ġālib al-Chazraġī, schrieb ein Buch über die Ginnen, deren Milchbruder zu sein und mit denen im Verkehr zu stehen er vorgab; in diesem Buche theilte er auch ihre Gedichte mit: **وَوَضَعَ كِتَابًا ذَكَرَ فِيهِ أَمْرَ الْجِنِّ وَحِكْمَتَهُمْ وَأَنْسَابَهُمْ وَأَشْعَارَهُمْ . . . وَلَهُ أَشْعَارٌ حَسَنٌ وَضَعَهَا عَلَى الْجِنِّ وَالْشَّيَاطِينِ وَالسَّعَالَى** (Ibn Challikān, n°. 736, Ende, ed. Wüstenfeld, VIII, 113).

ZUM ZWEITEN THEILE.

Text. — Seite 1, 9: نوحًا. — 9, 6. Für فيكور (C., Mejd.) scheint LA., s. v. سخر, VI, 17, 3, die Lesart فيجوز vorauszusetzen. —

29, 3: صرفًا. — 32, 17. خنساء kommt aus alter Zeit auch als Männername vor, Nawawî, Tahdîb, 122, 4 v. u. — 64, 1, statt أن lies: أن.

Anmerkungen. — N°. VIII, 1, statt XXXVIII lies: XXXIX. — XIII, 13, lies: Homoioteleuton. — XXVIII, 13, lies: Du-l. — Ibid., lies: Himjarische. — Vgl. jetzt G. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden in al-Hîra (Berlin, 1899), 76—79. — XXXV, 1. Vgl. Rothstein, l. c., 114, Anm. 2. — XXXIX, 1. 'Abid fordert auch Ibn Challikân, n°. 678, s. v. al-Šarîf al-radî (Wüstenfeld, VII, 87, penult.). — XLIV, 1. Von diesem 'Abbâd b. Anf al-kalb wird eine Zeile auf li angeführt bei al-Murtaḍâ, Ġurar (ed. Teheran), 288, 1. — XLV, 25, lies: al-Du'ali. — LVI, 1. Vgl. Ibn Challik., n°. 801 (Wüstenf., X, 17): ثم مات فحمل على اعبواد النبى; in solchem Zusammenhange sonst gewöhnlich: سرير; Usd al-gâba, IV, 77: حمل على سرير رسول الله. — Ibid. (vorletzte Zeile), statt der lies: des. — LVIII, 7. Vgl. Rothstein, l. c., 76. 81. — Ibid., 14. Vgl. Quatremère, Mémoires géogr. et histor. sur l'Égypte, II, 498, f. (Dr. Herzsohn).

ANMERKUNGEN.

I. ¹⁾ 'Oṭmân war nicht der Vater, sondern der Gross-, oder, nach Einigen, der Urgrossvater des Abû Ḥâtim (Abul-mahâsin, 766, 11). Die Uebergehung des Vaters und die Anknüpfung der Filiation an den Namen des Grossvaters (النسبة الى الجَدِّ) kommt im arabischen Schriftthum an solchen Stellen häufig vor, z. B. bei Duwejd b. Nahd, unten, n^o. XIII, Anm. 2. Der in den Gedichten als Naṣr b. Duhmân bekannte *Mu'ammâr* (n^o. LXIII) war der Sohn des Iṣba' b. Duhmân (al-Balawî, Alif Bâ, II, 89, 1); Mâlik b. Bedr steht für Mâlik b. Ḥuḍejfa b. Bedr (Ṣawâ'ir, ed. Bejrût, I, 39); die unter dem Namen Umejma bint 'Abd Ṣams bekannte Dichterin war eine Tochter des Umejja b. 'Abd Ṣams (ibid., 60); der als Autorität des Buchârî in dessen Ṣaḥîḥ öfters genannte Aḥmed b. Jûnus (z. B. Aḥkâm, n^o. 7) war der Sohn des 'Abdallâh b. Jûnus (Ṭab. Ḥuff., VII, 92). Eines der bekanntesten Beispiele bietet der Name des Imâm Aḥmed b. Ḥanbal, dessen Vater Muḥammad b. Ḥanbal war.

²⁾ C.: خَضْرُون. Die Meinungen der muhammedanischen Theologen über Namen, Charakter und Identität von al-Chaḍir sind umfassend zusammengestellt von al-Damîrî, s. v. حوت موسى, I, 338, wo jedoch der Name خَضْرُون nicht erwähnt ist. Dieser wird gewöhnlich aus Sunan Abî Dâwûd angeführt. Eine sehr eingehende Monographie über al-Chaḍir

und seine Legende enthält das Buch ابتغاء القربة باللباس von Abu-l-fath al-ʿAufî (Hschr. der Leipziger Univ. Bibl., DC., n^o. 185), fol. 116^a—140^a; über seinen Namen, fol. 124^a.

In persisch-šîitischen Kreisen hat man den Namen auch in eine îrânisirte Form gebracht. Ibn Bâbûjah al-Kummî, der seinem Werke Kamâl al-dîn (s. Einleitung, Abschnitt VII) ein weitläufiges Capitel über die Chaḍir-Legenden einverleibt hat, giebt darüber folgende Notiz: وكان اسم الخضر خضرويه بن قاييل بن آدم عليه السلام (fol. 173^b).

³⁾ C.: فابعثونى.

⁴⁾ In C. ist dieses Wort dittographirt.

II. ¹⁾ Ein constantes Epithet des Nûḥ; vgl. ZDMG., XXIV, 210, 20; Mythos bei den Hebräern, 279; Ag., XVI, 124, 15; XX, 141, 4.

III. ¹⁾ Im Text corrigirt: ^{صح >} عاد يا (ya getilgt); am Rande: عاد, wie der Vater des ʿâditischen Luḡmân in der Regel genannt wird und aus alter Zeit in dieser Form gesichert ist (Imrḡ., 33, 3; Chiz. ad., III, 142, 22). Wir haben im Text عاديا beibehalten, weil der Name des Vaters dieses Luḡmân durch Abû ʿUbejda, einen der Informatoren des Abû Ḥâtim, auch sonst in dieser Form überliefert ist, Mejd. (ed. Bûlâḡ¹), I, 377.

²⁾ C.: الف, script. defect.

³⁾ Dîwân, ed. Brockelmann, 42, 15—17.

⁴⁾ Mejd., I, 377: المنون.

⁵⁾ Mejd.: بى.

⁶⁾ Mejd., Dîw.: أن لا.

⁷⁾ Mejd., ibid., 1. 2 (= 2. 3). Nach Mittheilung des Hrn.

Dr. Geyer sind diese Verse im Dîwân des A'šâ nicht enthalten.

⁸⁾ Mejd.: أَنْ. Die Lesart ان ist durch den nachfolgenden Indicativ gesichert.

⁹⁾ Dîw. Nâb., ed. Ahlw., 5, 6; vgl. I. Hisâm, ed. Guidi, 105, 7.

¹⁰⁾ C.: اخنا.

V. ¹⁾ Vereinzelt wird auch die Lesart مُعَاْفَر überliefert; zu يَعْفُر noch die Lesarten يَعْفَر, LA., VI, 267; vgl. Ibn Châlaweji, ed. Derenbourg, 27, 9.

²⁾ بيت zur Bezeichnung des Grabes, 'Alk, 9, 2 (Soc.): اذا تَصَمَّنِي بَيْتٌ بِرَايِيَّة (vgl. unten, n°. XIII, Anm. 9; n°. XXIII, Anm. 2; n°. LVI, Anm. 1). In dem Gedichte, in welchem Kabša, Schwester des 'Amr b. Ma'dîkarib, diesen zur Blutrache für den getödteten Bruder anfeuert, lässt sie den Getödteten rufen: وَأَتْرَكَ فِي بَيْتٍ بِصَعْدَةِ مُظْلِمٍ, »sodass ich in dem *finsternen* Hause (d. h. Grabe, Jâk., III, 390, 7: قبر) in Ša'da bliebe«. Aus diesem ständigen Epithet des Grabes (unten, XXII, Anm. 4) hat man den willkürlichen Schluss auf einen angeblichen Glauben der Araber gezogen, dass die Grabstätte dessen, für den keine Blutrache genommen ward, in Finsterniss gehüllt bleibe, während sie nach Erfüllung dieser Pflicht von Licht umflossen sei. Chiz. ad., III, 77, 20.

³⁾ Nach Gl.; C.: لست.

⁴⁾ Dîw., 5, 74. Derselbe Ausdruck bei 'Adî b. Zejd, Ag., II, 27, 18; vgl. Mejd., II, 352.

⁵⁾ Gl.: صَابَتْ (وَقَعَتْ) بِقُرٍّ (اسْتَقَرَّار) اِي اسْتَقَرَّتْ حَالِي عَلٰى اَمْرِهَا.

VI. ¹⁾ Hier nimmt der Kurejšit selbst das Wort.

²⁾ Cf. al-Azrakî, 45. 85.

³⁾ I. Hiš., 73, 3 v. u.: عمرو بن لُحْث بن مضاَض; Chron. Mekk., II, 82, 5; Jâk., II, 215, 17.

VII. ¹⁾ Am Rande verbessert; Text: رَبِيع. — TA., s.v., V, 344, Mitte: واختلف في ربيع بن ضبع الفزاري احد المعمرين...
... فقبل هكذا مصغرا وقيل كأمير

²⁾ 'Ajnî, III, 398: ضبيع. Ohne Zweifel ist aus diesem Namen verschrieben der تابع الفزاري, der bei Absîhî, Cap. 48, 4 (II, 44), die Reihe der *Mu'ammarrûn* beginnt: وزعموا ان تابع الفزاري كان من المعمرين وانه دخل على بعض خلفاء بني امية فسأله عن عمره فقال الخ; ungefähr ähnliche Rede wie unten, n°. VIII, die Rede des Gurhumiten vor Mu'âwija; vielleicht hat Absîhî diese Angabe aus Ibn Hamdûn geschöpft. — Dem Rubej' wird auch das Gedicht n°. 12 in Kremer's Altarabischen Gedichten über die Volkssage von Jemen (Leipzig, 1867), 16, zugeschrieben, worin der Dichter gleichfalls (Vers 3) auf sein hohes Alter hinweist.

³⁾ Bht., 293 (1. 2. 5. 7. 3. 4); Murt., 1—7; Balawî, II, 88 (1. 5. 6. 3. 4); Chiz., III, 308; 'Ajnî, III, 398 (1. 2. 3, denen einige fremde Verse vorangehen); Mejd., II, 108 (لقد كنت وما يقاد في البعير). Bei Dam., s.v. بعير, I, 171, werden 5—7 anonym citirt.

⁴⁾ Bht., Bal., 'Ajn.: مبتكرا.

⁵⁾ Bht.: ينأى.

⁶⁾ Bht.: أودعه; — 'Ajnî: نفارقه.

⁷⁾ Bht.: مقامه.

⁸⁾ Bht.: ارتجى.

⁹⁾ Bal.: عمرى.

- ¹⁰⁾ C.: ابا امرى; Bal.: وبامرى.
- ¹¹⁾ Bht.: ذو.
- ¹²⁾ Dam.: إنا.
- ¹³⁾ Murt.: أن.
- ¹⁴⁾ Mejd., Dam.: أصيب.
- ¹⁵⁾ Bht., 294 (1. 2. 4. 5); Murt., 1—6; Chiz., III, 306; in einer *Kaṣīde* des *Ḥuṭej'a* (8, 46—47) stehen die Verse 4. 5.
- ¹⁶⁾ Chiz., 'Ajnî, IV, 481: فأنّ دال.
- ¹⁷⁾ Murt., Chiz.: بأنّى.
- ¹⁸⁾ 'Ajnî: ورق.
- ¹⁹⁾ 'Ajnî: يّ.
- ²⁰⁾ Murt.: كفايتى; 'Ajn.: كنانتى.
- ²¹⁾ Ḥarîrî, Durra, ed. Thorbecke, 71: لمكرّمات.
- ²²⁾ Ḥar., Chiz.: ألتى; 'Ajn.: اشكو.
- ²³⁾ Ḥar., Murt.: ولا; 'Ajn.: فما.
- ²⁴⁾ C.: اى, von de Goeje verbessert.
- ²⁵⁾ 'Ajn.: يهرمه.
- ²⁶⁾ Vgl. ZDMG., XLIX, 42, 23; der in Anm. 4 angeführte Grund wird durch dieses Beispiel hinfällig.
- ²⁷⁾ Murt., 'Ajn., Chiz.: ذهب اللذاعة.

VIII. ¹⁾ Gl.: هو عبّيد [بن] شريّة الجرّهميّ; dieser gehört zu den *Mu'annimarûn*, Ag., XXI, 191, 5. Ueber die Aussprache des Namens siehe unten, n°. XXXVIII, Anm. 1.

²⁾ Gl.: ابو حاتم السنبّة الحين من الدهر. Die erklärenden Worte sind aus Koran, 76, 1. In *Muḥâd. ud.*, II, 199, kommt dieser Ausspruch in einer Anrede des 'Ubejd an *Mu'âwija* in folgender Gestalt vor: أنت على سنيهات بلاء. وسنيهات رخاء ويم في اثر يوم وليلة في اثر ليلة. *Hamd.*,

215^b, hat dieselbe Lesart in demselben Zusammenhang wie Abû Hâtîm; der Ġurhumit schliesst seine Unterredung mit folgenden Versen:

وما الدَّهْرُ إِلَّا صَدْرُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَيُولَدُ مَوْلُودٌ وَيُفْقَدُ فَاقْدُ
وساعٍ لِرِزْقٍ لَيْسَ يُدْرِكُ قُوَّتَهُ
وَمُهْدَى إِلَيْهِ رِزْقُهُ وَهُوَ قَاعِدُ

IX. ¹⁾ Das Gedicht des Aḍbaṭ wird in einer, von der unsrigen verschiedenen Gestalt überliefert, Ġâḥiz, Bajân, II, 147, 19—22; Ag., XVI, 160, 1—8; Chiz., IV, 589, 8—15. Auch diese Versionen sind untereinander verschieden, fassen jedoch, Alles in Allem, die bei Abû Hâtîm citirten Verse in sich. Ġâḥiz hat in einem Gedicht von 4 Versen als die beiden ersten 1. 4 unseres Textes; in Ag. ist die Reihenfolge: 7^b + 1^b. 5. 6. 3. 8; in Chiz.: 3^b + 1^b. 2. 4. 7. 6. — ‘Ajnî, IV, 335, oben, hat aus unserem Gedichte 5. 4, denen andere Verse vorangehen.

²⁾ Vers 1^a, Ġâḥ., Ag., Chiz.: لِكُلِّ هَمٍّ مِنْ أَلْهَمِ سَعَةٌ

³⁾ Chiz.: سَرَّةٌ.

⁴⁾ Chiz.: لَوْ.

⁵⁾ Ag., Chiz.: يَمْلِكُ شَيْعًا مِنْ أَمْرِهِ.

⁶⁾ Ag., Chiz.: غَوَايَتُهُ.

⁷⁾ Ag., Chiz.: أَقْبَلَ يَلْحَى وَغِيَّةً.

⁸⁾ Ġâḥ., Ag., Chiz.: حَبَالٌ.

⁹⁾ Ġâḥ., Ag., Chiz.: إِنْ.

¹⁰⁾ Alle: ذٌ.

X. ¹⁾ Murt., n^o. 2 = Ḥamd., n^o. 3.

²⁾ Muḥâḍ., II, 198: زَبِيدٌ.

³⁾ Murt.: وَقَالَ أَصْحَابُ الْأَنْسَابِ عَاشَ الْمُسْتَوْغَرُ ثَلَاثًا وَسِتَّةً سَنَةً

وعشرين سنة فادرك الاسلام او كاد يدرك اوله وقال ابن سلام كان
المستوغر قديما وبقي بقاء طويلا حتى قل ...

⁴⁾ Bht., 150 (1. 2).

⁵⁾ Bht.: **وَأَزْدَدْتُ**; Muzhir, II, 238.

⁶⁾ Muhâd.: **بعد**.

⁷⁾ Murt.: **سنين**.

⁸⁾ Murt., Muzh.: **أَتَتْ مِنْ**; Muhâd.: **جَزَّتْهَا**. — Bht.:
مَضَتْ مَائَتَانِ لِي مِنْ بَعْدِهَا.

⁹⁾ I. Hiš., 56, penult., Bht., Bal., II, 88, Murt., Muzh.:
وَأَزْدَدْتُ; Muhâd., ohne **و**.

¹⁰⁾ Murt.: **يَكُرُّ**.

¹¹⁾ LA., XVIII, 86, 18: **لُغَةٌ طَيِّ**; vgl. Ibn al-Sikkî, 181,
5; al-A'lam zu Zuhejr, 1, 18 (فنى), ed. Landberg, 155, 13;
LA., XX, 23: **فَنَى يَفْنَى نَادِرٌ عَنْ كِرَاعٍ فَنَاءٌ فَهُوَ فَانٍ وَقِيلَ هِىَ**
لُغَةٌ بِلَحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ ... قَالَ وَفَنَى بِمَعْنَى فَنَى فِي لُغَاتِ
بَقَا: C. — طَيِّ.

¹²⁾ Mejd., II, 123.

¹³⁾ I. Dur. Istikâk, 154, 3 v. u.; LA., s.v. **رَبَل**, XIII, 279.

¹⁴⁾ Hier ist eine beträchtliche Lücke, welche sich wahr-
scheinlich auf den Anfang des Capitels über Akṭam b.
Şejfî erstreckt. — Altersverse von ihm Bht., 150; ZDMG.,
XLIX, 215, oben; dieselben sind auch bei Ḥamd. als von
Akṭam angeführt; Vers 1 davon steht bei Abû Ḥâtim, n^o.
LXXVIII, in einem Gedichte des Ġalîla b. Ka'ḇ, wo Vers
4 mit dem Reimworte des Akṭam in Vers 2 schliesst. —
Ein hier nicht angeführter Spruch des Akṭam wird bei
Ġauharî, s. v. **رَقَا**, anonym als Ḥadîṭ citirt, wofür Ġauh.
im Kāmûs, s. v., scharf getadelt wird (vgl. LA., I, 82,
oben; TA., I, 72, oben). Wegen solcher Art der Ein-

führung profaner Sprüche wird Ġauh. von Fīrūzâbâdî auch sonst angegriffen; siehe die Stellen in meinen Beiträgen zur Gesch. der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, 2. Heft [1872], 16; auch bei Dam., s. v. مهر, II, 390, ist eine Abhandlung darüber zu finden.

XI. ¹⁾ Mejd., II, 23: في العافية خلف من الراقية.

²⁾ M., I, 33: أَرَدْتُ; vgl. 'Ikd, I, 332, 3 v. u.

³⁾ Nach I. Dur. Istikâk, 321, 5, ist dieser Spruch aus der Waṣijja des Duwejd b. Nahd.

⁴⁾ Mejd., II, 222: من لاحاك فقد عاداك.

⁵⁾ M., II, 158: تَسْخَرَنَّ.

⁶⁾ M., I, 262.

⁷⁾ M., II, 143; 'Ikd, I, 333, 7 v. u.

⁸⁾ C.: إلى أمه: 234, XI, LA., s. v., M., I, 18, لَهْفَ; يَلْهَفُ اللفغان

⁹⁾ M., I, 151, mit Nomin. der beiden Substantive.

¹⁰⁾ M., I, 199: اسعَ بجدك لا بكدك.

¹¹⁾ M., I, 26: انّ مع اليوم غداً يا مُسْعِدَةً; ibid., 48:

انّ غداً لناظره قريب: 61, ibid.; انّ من اليوم آخره.

¹²⁾ M., I, 63: آسَاكَ.

¹³⁾ M., II, 213.

¹⁴⁾ M., I, 66: اخو الظلماء أعشى; vgl. ibid., 47: الخلاط; بالليل

¹⁵⁾ M., II, 231.

¹⁶⁾ C.: الخير. Die auch durch das Homoioteleuton gesicherte richtige Lesart bei M., II, 249, wo nur die erste Hälfte des Satzes. — Comment.: خالصة فيما تخبره به.

¹⁷⁾ M., II, 404.

¹⁸⁾ M., II, 214.

¹⁹⁾ M., I, 119: النكاح.

²⁰⁾ M., II, 138: تُحَمَّدُ أُمَّةً.

²¹⁾ M.: حُرَّةٌ.

²²⁾ M.: بناتها.

²³⁾ Nach Mejd., II, 183 (M.), sollen es im Ganzen 29 Sprüche sein, von welchen jedoch einige unter den Sprichwörtern nicht besonders vorkommen. Die bei M. aufgezählten Sprüche belaufen sich, Alles in Allem, auf nur 20; die bei Abû Hâtîm aneinandergereihten entsprechen jener Zahlenangabe.

²⁴⁾ M.: يبقى عليه.

²⁵⁾ M.; 'Ikḍ, I, 332, penult.

²⁶⁾ M., II, 47.

²⁷⁾ Bei M. nur der zweite Satz.

²⁸⁾ M.: العناء.

²⁹⁾ M., C.: الاقتصار.

³⁰⁾ M.: للجمام.

³¹⁾ M., II, 191: لم يأس.

³²⁾ Ibid.: اراح نفسه.

³³⁾ M., I, 119.

³⁴⁾ Fehlt bei M.

³⁵⁾ M., II, 273.

³⁶⁾ Fehlt bei M.; jedoch ibid., II, 274.

³⁷⁾ Nach dem Commentar von M.; C.: العلماء.

³⁸⁾ M.: والعجز عند البلاء امن.

³⁹⁾ M.: ولا.

⁴⁰⁾ M., II, 222.

⁴¹⁾ Fehlt bei M.; vgl. unten, n°. LVIII, Anm. 3.

⁴²⁾ M.: الغرة.

- ⁴³⁾ C.: المَعَزَل.
- ⁴⁴⁾ Fehlt bei M.
- ⁴⁵⁾ C.: ذَوَارٌ. — Dieses Sprichwort fehlt bei M. — Vgl. ibid., I, 76: **إِنْ كُنْتَ نَاصِرِي فَغَيْبٌ شَاخِصُكَ عَنِّي**.
- ⁴⁶⁾ Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., I, 50, derselbe Wortlaut, nur an zweiter Stelle: **تَرَهُ**; vgl. II, 207: **مَهُمَا تَعِشُ تَرَهُ**.
- ⁴⁷⁾ Fehlt bei M., a. a. O. — Ibid., II, 57, ohne **قد**.
- ⁴⁸⁾ M., a. a. O., und II, 216: **لَيْلٍ**.
- ⁴⁹⁾ M., II, 211, 'Ikd, I, 333, 21: **أَهْجَرَ**.
- ⁵⁰⁾ Fehlt bei M. — 'Ikd, I, 221, 23: **فَالْمَرْوَةُ الظَّاهِرَةُ الرِّيشُ**;
وَالْمَرْوَةُ الْبَاطِنَةُ الْعَفَافُ
- ⁵¹⁾ Fehlt bei M.
- ⁵²⁾ M., II, 140.
- ⁵³⁾ Fehlt bei M.
- ⁵⁴⁾ Auf Vorschlag de Goeje's so (oder **فلان**) zu ergänzen.
- ⁵⁵⁾ Fehlt bei M.
- ⁵⁶⁾ Gl.: **هَذَا لَيْسَ عَنْ أَبِي حَاتِمٍ**.
- ⁵⁷⁾ M., II, 204: **مَدَارِجُ الشَّرَفِ**.
- ⁵⁸⁾ Hinsichtlich dieses Namens schwankt die Ueberlieferung zwischen **رياح** und **رياح**. I. Dur., 127, 7; al-Muṣṭabih, 212. — Usd al-gâba, II, 160; Chiz., I, 347, bevorzugt **رياح**.
- ⁵⁹⁾ Oder **الربيع**.
- ⁶⁰⁾ M., II, 20; Nöldeke, Beitr. zur arab. Poesie, 87. Freilich hat der Spruch, der erst nach dem Tode des Mâlik entstand, eine andere Veranlassung gehabt.
- ⁶¹⁾ M., II, 349: **لَحَقُّ**. Zu dem folgenden Worte Gl.:
وَعِنْدَهُ عَلَى أَيْضًا
- ⁶²⁾ Ibid., II, 46.
- ⁶³⁾ Ibid., II, 17: **تَشْتَرِكُ**.

⁶⁴⁾ Ibid., I, 255: أَشَدَّ; ausdrücklich Genitiv, in Congruenz mit قَوْل.

⁶⁵⁾ M., I, 183; vgl. Kâmil, 28, 3; 'Ikd, I, 332, 8.

⁶⁶⁾ M., II, 122, 'Ikd, I, 333, 7: الْعَزْلُ.

⁶⁷⁾ Vgl. M., I, 59: أَنْ كَثِيرَ النَّصِيحَةِ يَهَاجِمُ عَلَى كَثِيرِ الظَّنَّةِ.

⁶⁸⁾ Ibid., II, 228: مَنْ يَعَالِجُ مَالَكَ غَيْرُكَ يَسَامُ.

⁶⁹⁾ Ibid., II, 4.

⁷⁰⁾ Ibid., II, 148: جَمَاءُ ذَاتٍ; vgl. II, 402: عِنْدَ النَّطَاحِ
يُغَايِبُ الْكِبَشَ الْأَجَمَّ

⁷¹⁾ Ibid., II, 34; vgl. 219: مَنْ يَأْكُلُ الْخَ.

⁷²⁾ Ibid., II, 67.

⁷³⁾ C.: الْحَالَةُ.

⁷⁴⁾ 'Ikd, I, 332, 15: تَعَقَّبَ.

⁷⁵⁾ M., I, 258; Kâmil, 117, 7.

⁷⁶⁾ M., II, 120.

⁷⁷⁾ Ibid., II, 244.

⁷⁸⁾ Ibid., II, 214.

⁷⁹⁾ C.: سَأَلَكُمُ; M., II, 130: لَا أَكَلَهُ شَيْءٌ إِلَّا أَكَلَهُ; M., II, 130: سَأَلَكُمُ.

⁸⁰⁾ Tab., II, 126, 16; Muḥâd. ud., I, 184, 2; vgl. Şâlih
b. 'Abd al-kuddûs, 45, 2.

⁸¹⁾ M., I, 171.

⁸²⁾ Ibid., I, 399: تَهَيَّجَ; LA., s. v. عَشَى, XIX, 292: تَهَيَّجَ.

⁸³⁾ M., II, 121. — C.: مَتَّى.

⁸⁴⁾ Abû Zejd, Nawâdir, 89, 12, M., II, 299: هُوَ السَّمْنُ.

⁸⁵⁾ So auch M., II, 307, mit der Variante حَامِل.

⁸⁶⁾ 'Ikd, I, 345, 1: بِحَرَمٍ. [d. G. «Ḥarîrî² 52, Comm.
l. 3: مَنَعَتْ].

⁸⁷⁾ M., I, 260; vgl. unten, n^o. XLV, Anm. 39. Dies Sprichwort hat ein späterer Dichter, bei Ġâhiz, Bajân, II, 104, in ein Epigramm gefasst.

- ⁸⁸⁾ M., II, 104: لك.
- ⁸⁹⁾ Ibid.: هاء السكت، أَعُوْهُ.
- ⁹⁰⁾ Am Rande; Text: عليهم.
- ⁹¹⁾ C.: لِرِزْقِهِ (vocalisirt).
- ⁹²⁾ M., II, 110: لَكُلِّ.
- ⁹³⁾ C.: وَأَنْزَلَ.
- ⁹⁴⁾ M., II, 215: المنايا على السوايا.
- ⁹⁵⁾ Ibid., I, 244.
- ^{95a)} d. G. verbessert: أحلافكم.
- ⁹⁶⁾ M., II, 416: عارية اكسبت أهلها نَمًا.
- ⁹⁷⁾ Ibid., II, 227.
- ⁹⁸⁾ Ibid., I, 36: انا منه كحاقن الالهالة.
- ⁹⁹⁾ Ibid., I, 290, 'Ikd, I, 334, 11, ohne مَن.
- ¹⁰⁰⁾ Vgl. 'Ikd, III, 129; dem 'Omar zugeschrieben; ibid., I, 351, 1: هذه بتلك والبادى اظلم.
- ¹⁰¹⁾ M., I, 320.
- ¹⁰²⁾ Ibid., II, 303.
- ¹⁰³⁾ Fehlt das Mittelglied بن ربعي.
- ¹⁰⁴⁾ C.: شَرَعَ; vgl. Ta'lab, ed. Barth, 23, Anm. a; Nihâja, s. v., II, 214; LA., s. v., X, 44: انتم فيه شرع سواء اى متساوون لا فضل لاحدكم على الآخر وهو مصدر بفتح الراء وسكونها يستوى فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث
- ¹⁰⁵⁾ M., II, 47, 'Ikd, I, 333, 3: عارفها.
- ¹⁰⁶⁾ M., I, 184: احبب حبيبك.
- ¹⁰⁷⁾ C.: العبد.
- ¹⁰⁸⁾ M., II, 188; im Comment. eine andere Version der hier überlieferten Erzählung.
- ¹⁰⁹⁾ C.: براعى.

¹¹⁰⁾ C.: يستبصعوا ص.

¹¹¹⁾ C.: الافاقه.

¹¹²⁾ Bei anderer Gelegenheit (يوم الصفقة) als von Aktam citirt (بضعة من جسمي) 'Ikd, III, 98.

¹¹³⁾ So nach Jâkût; C.: القَطَّطَانَة.

¹¹⁴⁾ Vgl. M., II, 197: المسئلة آخر كسب الرجل.

¹¹⁵⁾ 'Ikd, I, 343, 4, M., I, 107, ohne قد.

¹¹⁶⁾ M., II, 218, ohne انّ.

¹¹⁷⁾ Ibid., II, 132: يَجْرُ. So steht auch ursprünglich in C., ist jedoch, anscheinend von der Hand des Glossators, mit ح subscriptum versehen.

¹¹⁸⁾ Ibid.: ولم يَغْمَ قاصد الحَقّ.

¹¹⁹⁾ C.: تراخا.

¹²⁰⁾ Nach Jâk., III, 605, 15; IV, 131, penult.; C.: وبالغريين.

¹²¹⁾ Siehe Einleitung.

¹²²⁾ Bei M., II, 214, 'Ikd, I, 344, 4, findet sich das Sprichwort: خير الامور احمدها مغبة. — Mutalammis, bei 'Ikd, I, 314: اصلح ماله.

¹²³⁾ M., II, 223: الفاقة.

¹²⁴⁾ Ibid., I, 264.

¹²⁵⁾ Vgl. ibid., I, 11: انّ المقدرة تذهب الحفيظة.

¹²⁶⁾ Ibid., 422: العقوبة الأم حالات القدرة.

¹²⁷⁾ Vgl. ibid., II, 87: كريم ولا يُباغَةُ.

¹²⁸⁾ Ibid., II, 229: لنفسه من حسن.

¹²⁹⁾ Ibid.: باخوانه +.

¹³⁰⁾ Ibid.: اراح قلبه; das Uebrige fehlt.

¹³¹⁾ C.: شمر. — Z. 8, C.: رياح.

¹³²⁾ M., I, 353: اهله +.

¹³³) Ibid., II, 30: دلاءة .

¹³⁴) Al-Mâwerdî, Adab al-dunjâ wa-l-dîn (Stambul, 1304), 247: وقيل في منشور الحكم لا يلزم الكذاب شيء الخ — Die hier citirte Schrift: منشور الحكم ist eine Sammlung von Weisheitssprüchen, wie deren zur 'Abbâsidenzeit unter dem Einfluss persischer Bildung von den muhammedanischen Schöngeistern vielfach angelegt worden sind. Aus derselben wird eine grosse Menge von Citaten angeführt in dem für diese Litteratur sehr wichtigen Buche von al-Mâwerdî: كتاب قانون الوزير وسياسة الملك, das ich in der Handschrift des Grafen Landberg kennen lernen konnte. Dieses Buch enthält sehr viele Excerpte aus der erwähnten Litteratur und kann als eine der wichtigsten Quellen für die Reconstruction derselben dienen. Auch in dem mehrmals gedruckten كتاب ادب الدنيا والدين kommen mehrere Citate aus jener Spruchsammlung vor (ich habe 27 Citate gezählt). Aus einigen derselben wird der Verfasser der sonst anonym angeführten Sammlung ersichtlich; es ist kein Anderer als 'Abdallâh b. al-Mu'tazz; 22, 15; 66, ult: وقال ابن المعتز في منشور: الحكم. An anderen Stellen (120, 11; 149, 18; 256, penult.) werden Sprüche von Ibn al-Mu'tazz ohne Angabe eines Buchtitels angeführt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dasselbe Werk des fürstlichen Verfassers gemeint ist bei al-Ta'âlibî, al-Laṭâ'if wa-l-zarâ'if — am Rande: al-Jawâkîṭ — (Redaction des Abû Naṣr Aḥmed al-Maḳdisî, Kairo—'Oṭmânijje—1307), 68, 4: وقال ابن المعتز في فصوله افترك الولد: 4. Im Fihrist, 316, 13, wird ein كتاب آداب عبد الله بن عداك angeführt, aber es ist unmöglich, zu entscheiden, ob es mit dem منشور الحكم etwa identisch ist. Ein Buch unter letzterem Titel verfasste auch der zur Fâṭimidenzeit lebende

Kairiner Kâdî Abû 'Abdallâh Muḥammed b. Salâma b. Ġa'far al-Kudâ'î (st. 454 d. H.), ein Sohn des Verfassers der *Ḥuṣṣ* ('Alî Mubârek, V, 48).

¹³⁵⁾ Bei al-Mâwerdî, a. a. O., 146, wird diese Ableitung fortgesetzt: والعدو (سمى) عدواً لعدوه عليك وقل ثعلب انما سمي للخليل خليلاً لأن محبته تتخلل القلب فلا تدع فيه خللاً إلا ملأته

¹³⁶⁾ C.: وان.

¹³⁷⁾ Siehe die Litteratur dazu, Muh. Stud., II, 398, f.

¹³⁸⁾ C.: تحفل. Ich konnte die in Klammern gesetzten Worte nur als erklärende Glosse zu dem Vorhergehenden verstehen: «er hat aus seiner Wissenschaft keinen Ermahner» (d. h. er kehrt sich an keinen Zurechtweiser).

¹³⁹⁾ TA., s. v. سلا, X, 182: ويقال: ... ومما يستدرك عليه ... فيه مسلاة عن الكرب كمعلاة

¹⁴⁰⁾ 'Ikd, I, 332, 2, al-Mâwerdî, 146, Spruch des 'Omar: لقاء الاخوان جلاء الاحزان

¹⁴¹⁾ d. G. vermuthet, es sei zu ergänzen: مكروه الى احد, vgl. Z. 10.

¹⁴²⁾ 'Ikd, I, 344, ult.

¹⁴³⁾ Abhandl., I, 121, Anm. 10; vgl. 'Ikd, I, 332, 19: احق الناس بالعفو اقدرهم على العقوبة

XII. ¹⁾ 'Îsâ b. Luḡmân, i. J. 161 d. H. Statthalter in Aegypten, war ein Enkel des Muḥammed b. Ḥaṭīb al-Ġumahî (st. 74).

²⁾ C. giebt den Namen mit ص und ض: معا; im Vers 1 nur ص.

³⁾ Gl.: بَغْتَةً.

XIII. ¹⁾ Murtaḍâ, n°. 3, wo Abû Ḥâtim citirt wird: *ذو يد* (und zwar im *دريد بن زيد الحميري*; Balawî, II, 87:

Zusammenhang mit einer Erörterung des Verbums ذاد); dort werden ihm nur 400 Jahre gegeben. Nach dem TA., s. v. دود, II, 347, lebte er 450 Jahre (وادرک الاسلام مُسِنًا).

²⁾ Vgl. über ihn auch I. Dur., 321: دويد بن زيد بن نهد (= TA.; vgl. oben, n^o. I, Anm. 1), wo auch sein Testament angeführt ist.

³⁾ Murt., Kummî, 241^a, wo das Gedicht unter al-Mus-taugir angeführt ist: يَصْلِح.

⁴⁾ Murt., Kummî: يَصْلَحُ.

⁵⁾ Kummî: يَصْلَحُ اليوم ويفسد غدا.

⁶⁾ Dieses Gedicht auch bei Bal.: 3. 1. 2. 4. 5; Murt.: 3. 1 (+ ein fremder Vers). 2 (+ 6). 4. 5; TA.: 2. 3. 4. 1. 2 (+ 6); Damîrî, s. v. دود, I, 423 (دويد بن زيد): 3. 4. 5. 1. 2 (+ 6).

⁷⁾ Bal.: كَمْ مَغْنَمٍ يَوْمَ الْوَغَى.

⁸⁾ Bal.: وَمِعْصَمٍ مُّوَشَّمٍ; Murt.: عبل حشر (Comment.: قوله في الغيل), aber die Glosse in C.: الغيل (الشعر عبل العبل الساعد الممتلئ الذراع الممتلئة اللسنة bekräftigt die Lesart in Letzterem; vgl. LA., XIV, 25, 14: ساعد غِيل.

⁹⁾ TA.: يعنى القبر; vgl. oben, n^o. V, Anm. 2.

¹⁰⁾ Die beiden fremden Verse bei Murt.:

3. وَرَبِّ قِرْنٍ بَطَلٍ أَرْدَيْتُهُ 6. وَمِعْصَمٍ مُّخَضَّبٍ ذَنَبَيْتُهُ

¹¹⁾ I. Dur.: تقبلوا لهم.

¹²⁾ Ibid.: أطولوا.

¹³⁾ Das Homoitel. erfordert Weglassung des Hamza.

XIV. ¹⁾ Fihrist, 92, 9: Ishâk b. al-Ğaşşâş, der jedoch ein Zeitgenosse des Hammâd war, sodass des Abû Hâtim Riwâja von ihm keine unmittelbare ist; auch Hişâm b. al-Kelbî überliefert in seinem Namen, Ag., II, 22, 9; ibid.,

37, 6 (beide Male falsch: لخصاص). Es ist wohl derselbe Ibn al-Ġaṣṣâṣ, den in Ag., XVIII, 155, 9, auch Muhammed b. Ḥabîb (st. 245 d. H.), ein Zeitgenosse des Abû Ḥâtim, als Gewährsmann anführt.

²⁾ In C. nicht vocalisirt; die Vocale nach Bht., 152 (Verse 1—4).

³⁾ So mit Kesra in C.; Bht.: ء.

⁴⁾ Bht.: سَلَمَ.

⁵⁾ C., Bht.: ايبا.

⁶⁾ Bht.: يُدْعَا.

⁷⁾ Bht.: سَلَمَ.

⁸⁾ Bht.: أُعَيَّتَنِي اللَّيَالِي.

⁹⁾ Der Halbvers bei Bht.: فَمَشِيئِي حِينَ أَجَلُهُ دَيْبٌ.

XV. ¹⁾ Fehlt in C.; — ergänzt nach Chiz., IV, 146, 9.

²⁾ C.: مَسُودَ.

³⁾ So in C., aber wahrscheinlich falsch, da für diese Bedeutung nur مَحْيَا überliefert ist; الْحَيَّة ist مَحْيَا.

⁴⁾ C.: وَرَوَا.

⁵⁾ C.: حَبِيرَا.

XVI. ¹⁾ Siehe LA., s. v., XV, 46, ult.

²⁾ Mehr über ihn bei Balawî, I, 287. Es ist derselbe, in dessen Hause das Götzenbild des Daus-Stammes (ذو الكفين) aufgestellt war, I.His., 4, 1; 254, 9; vgl. Sprenger, Moh., III, 255. — Von dem hier mitgetheilten Gedicht finden sich die Verse 2—4 bei Bht., 298. Der Name des Dichters ist in Geyer's Buhturî-Index, ZDMG., XLVII, 425 ff., nachzutragen; hingegen ist جَهْمَةُ بْنُ عَوْفٍ الْأَزْدِيُّ

zu streichen; der irrige Titel ist auch in der Hschr. verbessert.

³⁾ Bht.: فاصبحت.

⁴⁾ Bht.: يقال.

⁵⁾ Bht.: يُسَار.

XVIII. ¹⁾ Die Mittelglieder der Genealogie sind weggelassen; er heisst sonst: مصد بن سعد; zwischen ihm und seinem Ahn Zuhejr b. Ġanâb sind vier Glieder, Ag. XXI, 102, 18.

²⁾ C.: اكون.

XIX. ¹⁾ Vgl. Schol. Hud., 116, 2; Tab., I, 1809, penult.

²⁾ C.: برو ohne Hamza (d. G.)

³⁾ Gl.: الغصن الظهر اصغى امل وحنى.

⁴⁾ So in C., mit *a*, während in Vers 3^b ausdrücklich mit *i*; Beides richtig, wie denn dasselbe Wort auch den Vocal *u* haben kann.

XX. ¹⁾ Murt., n^o. 4, der hier Abû Hâtîm citirt, hat immer حباب; dasselbe *Taṣḥîf* ist bei diesem Namen auch sonst häufig.

²⁾ Ag., XXI, 93, 21, Murt.: اللات, was wohl das Ursprüngliche ist; vgl. Dîwân Achṭal, 297, Anm. *b*.

³⁾ Ag., Murt.: بن ثور +.

⁴⁾ Murt. (Abû Hâtîm citirend): مائى.

⁵⁾ Nach Murt. ergänzt; fehlt in C.

⁶⁾ Hamd., 215^b, schiebt in das Citat aus Abû Hâtîm (nach Murt.) noch ein وقائد ein; nur damit wird die Zahl der zehn Eigenschaften complet.

⁷⁾ Murt.: وجازى.

⁸⁾ Murt.: وجازى قومه اى كاهنهم — Hamd.: وجزاء.

⁹⁾ Mejd., II, 109: **لَقَدْ كُنْتُ وَمَا أُخْشَى بِالذَّنْبِ فَالْيَوْمَ قَدْ**; als Urheber des Spruches erscheint dort **قَبَاتُ بْنُ أَشِيمِ الْكِنَانِي** (vgl. den Index, s.v.).

¹⁰⁾ C. ausdrücklich mit **أ**; vgl. auch Vers 1 des folgenden Gedichtes (wo **الْأَرَشِيَّة**); die gewöhnliche Ueberlieferung bietet **ا**. [d. G. weist wegen der metrischen Schwierigkeit auf die Möglichkeit hin **الْأَرَشِيَّة** oder **الْأَرَسِيَّة** (Jâk. I, 181, 9) zu lesen].

¹¹⁾ C.: **وَلَقِيَ**; für **لَقِيَ**, nach **لُغَةُ طَيِّء**, vgl. n^o. X, Anm. 11.

¹²⁾ Das Gedicht bei Bht.; Hamd. (1—3. 10. 11); Ag., XXI, 99 (1. 2. 3. 10. 11. 5. 6. 9. 7. 8); III, 17 (10. 11. 1—3); Murt. (1—3. 6. 9—11); Bal., II, 88 (1—3); LA., s. v. **حَيَى**, XVIII, 236 (1—3); Muhâd. ud., II, 198 (10. 11).

¹³⁾ Bal.: **فَاتَى * قَدْ بَنَيْتَ**; LA.: **فَاتَى * قَدْ تَرَكْتَ لَكُمْ بَقِيَّةَ**; Murt. (statt **مَجْدًا**): **لَكُمْ بَنِيَّةَ**.

¹⁴⁾ Ag., Bht., Hamd.: **أَبْنَاءَ**; Murt.: **أَرْبَابَ**.

¹⁵⁾ Bal.: **زَنَادِمَ**.

¹⁶⁾ Bht., Murt., Hamd.: **مِنْ كُلِّ مَا**; Ag., LA.: **وَلَكَلَّ مَا**; Ag., III, 17: **مِنْ كُلِّ مَا نَلَّ**; Bal.: **بَلْ كُلِّ مَا**.

¹⁷⁾ Vgl. Ġâhiz, Bajân, I, 212: **وَقِيلَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ صَالِحٍ: مَا السَّرُورُ قَالِ**

كُلَّ الْكِرَامَةِ نَلْتُهَا * إِلَّا الْحَيَّةَ بِالسَّلَامِ

¹⁸⁾ So in der Gl.; Text: **مُحَيِّ**.

¹⁹⁾ Ag., Jâk., III, 548: **شَهِدَتْ**.

²⁰⁾ So in der Glosse; Text: **بِالسَّلَافِ**; Ag.: **لِالسَّلَافِ**;

Jâk.: بالانْفَار. [d. G. giebt der Möglichkeit Raum zu emendiren; vgl. 27, 2].

²¹⁾ Ag., Murt.: الكوماء.

²²⁾ Ag.: بِمَشْرِقِ الْقُطْرَيْنِ.

²³⁾ Ag., in einigen Hschr.: يَغْمِرُ شَطِيبَةً.

²⁴⁾ Ag.: بِقَرِ الْجَنَابِ ضُحَى. — Kanân oder Kunân ist der Name eines Piraten des Alterthums; Einige identificiren ihn mit dem in Sûre 18, 78, erwähnten König.

²⁵⁾ Ag., Murt.: وَخَطَبْتَ.

²⁶⁾ Murt.: حَازِم.

²⁷⁾ Ag., Murt.: الضَّعِيفُ وَلَا.

²⁸⁾ C.: تُهْدِيهِ; Murt., Muhâd. ud.: تَهَادَى. — Bht. hat diese Zeile so:

مِنْ أَنْ يُرَى قَرِماً يُقَا * دُ كَمَا تُقَادُ بِهِ الْمُطِيَّةُ

²⁹⁾ = Ag., Hamd., wo aber: الشَّيْخَ الْبَجَالَ. — Gl. giebt noch eine andere Version:

مِنْ أَنْ يُرَى الشَّيْخَ الْبَجَا * لَ يُقَادُ يُهْدَى بِالْعَشِيَّةِ
جَعَلَ قَوْلَهُ يُهْدَى حَالًا لِيُقَادَ كَأَنَّهُ قَالَ يُقَادُ مُهْدِيًا وَلَوْلَا ذَلِكَ لَقَالَ
وَيُهْدَى بِالْوَاوِ انْتَهَى كَلَامُ الْجَرِّ. . . وَفِي يُرَى ضَمِيرٌ يَعُودُ إِلَى
الْفَتْحِ قَدْ قَامَ مَقَامَ الْفَاعِلِ فِيهِ وَالشَّيْخَ مَفْعُولٌ ثَانٍ وَالْبَجَالَ
نَعَتْ لَهُ

³⁰⁾ Bht., 151 (1. 2); Murt., Hamd. (1. 2).

³¹⁾ Ag., XXI, 100, 4, Murt.: لَا.

³²⁾ Bht.: صَبَاحٌ أَوْ مَسَاءٌ.

³³⁾ Ag., Murt.: عَلَمًا.

³⁴⁾ So in C.; richtig wohl: الْمُخَصَّيْنِ. — Ag., Mejd., II, 332, 2, Jâk., III, 114: الْمُوقِدِينَ.

³⁵⁾ Ag.: خِزَازِي.

³⁶⁾ Jâk.: . . وفي .

³⁷⁾ Vgl. Ag., IV, 175, 22, wo von diesem Verhältniss zu den Königen erzählt wird.

³⁸⁾ C.: امرأةٌ .

³⁹⁾ Murt.: + عَنِّي .

⁴⁰⁾ Ag., XXI, 99, 18, Murt.: ولا الشمس .

⁴¹⁾ Ag.: ومِعْرَبَتِي; Murt.: مغربتي .

⁴²⁾ Murt.: اللقا .

⁴³⁾ Ag.: فَأَقْصَى oder فَأَقْصَى .

⁴⁴⁾ Murt.: أمين .

⁴⁵⁾ Dem Metrum angepasst; C.: اسرار; Ag.: أمين على
اسرارهن وقد أرى

⁴⁶⁾ Ag.: على .

⁴⁷⁾ Murt., Var.: الرحل .

⁴⁸⁾ Murt.: بحين .

⁴⁹⁾ C.: وتنقّه .

⁵⁰⁾ = Murt.

⁵¹⁾ Ag., XXI, 100, 16: آلف .

⁵²⁾ Ag.: شقاق .

⁵³⁾ Noch ein anderes Beispiel: Ag., XII, 128, 4.

⁵⁴⁾ Bezieht sich auf das in Ag., XXI, 59, 15, Erzählte.

XXI. ¹⁾ C. hier: جَحَل .

²⁾ So ausdrücklich in C.

³⁾ Dies oder وقد erfordert das Metrum; C.: قد .

⁴⁾ C.: مُدْنِف . Nach d. G. جَرّ المجاورة; vgl. meine Anm. zu Huṭ. 33, 11.

XXII. 1) Das folgende Mutakârib-Gedicht hat viele metrische Unregelmässigkeiten (nach dem Schema bei Freytag, Verskunst, 287).

2) Gl.: القحاد السنام .

3) Gl.: الرنابير .

4) Das Grab; vgl. n°. V, Anm. 2.

5) Vgl. Jacob, Vorislamische Beduinen, 156, 19. S. Fränkel wies mir zur Erklärung dieses Passus Ham., 442, penult., als Parallele nach.

6) Also 200 + 50 Jahre. Dass ein *Karn* 100 Jahre umfasse, ist die populäre Ansicht über die Begrenzung dieses Zeitbegriffes (vgl. n°. XXII, am Ende). Dabei sind aber in der philologischen und theologischen Litteratur auch andere Bestimmungen zur Geltung gekommen. In Ag., IV, 130, 24, wird es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass sich ein *Karn* auf 60 Jahre erstrecke. Anlässlich des Ḥadîṭ (Muslim, V, 217, = Buchârî, Faḍâ'il al-aṣḥâb, n°. 1, Ende): خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تبدر شهادة أحدهم يمينه وتبدر الذين يلونهم ثم يجيء قوم تبدر شهادة أحدهم يمينه hat man Untersuchungen über die Definition des Begriffes *Karn* angestellt. Die meist verbreitete Erklärung, nach welcher eine Generation 40 Jahre umfasst, zeigt eine explicirende Version jenes Ḥadîṭ bei Ibn Mâga, 304, Usd al-gâba, II, 129: امتي على خمس طبقات فاربعون سنة: اهل برّ وتقوى ثم الذين يلونهم الى عشرين ومائة سنة اهل تراحم وتواصل ثم الذين يلونهم الى ستين ومائة اهل تدابر وتقاطع (vgl. Kurtubî-Ša'rânî, Tadkira — Kairo, 1300 —, p. 138); in einer parallelen Version beginnt dieses Ḥadîṭ mit den Worten: امتي على خمس طبقات: كل طبقة اربعون عاماً. Die auseinandergehenden Meinungen

über die Dauer eines *Karn* (10—120 Jahre) constatirt Kâdî 'Ijâd (st. 544 d. H.) in seinem Commentare zu Muslim (bei al-Nawawî): وذكر الحربى الاختلاف فى قدره بالسنين من: عشر سنين الى مائة وعشرين ثم قال ليس منه شىء واضح ورأى ان القرن كل أمة هلكت فلم يبق منها احد وقال للحسن وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والناخعى اربعون ووزارة ابن ابي اوفى مائة وعشرون وعبد الملك بن عمير مائة وقال ابن Al-Harbî (geb. 198, st. 285) ist der Verf. eines *Ġarîb al-ḥadîṭ*. — Synonym mit *Karn* wird auch *Dahr* gebraucht (Schol. zu unserer Stelle). Koran, 76, 1: *حين من الدهر* (vgl. oben, n^o. VIII, Anm. 2) erklären einige alte Commentatoren durch «40 Jahre». — Synonym ist ferner *خَدَّ* in der Redensart: *مضى خَدَّ من* Ibn al-Sikkîṭ, *Alfâz*, 41, 3. — Auch das entsprechende hebr.-aram. Wort *ܕܐܪ*, (nach Talmud bab., *Jebhâm.*, fol. 50^a, ganz oben, umfasst ein normales Menschenalter zwei *Dôrôth*) findet sich im Arabischen vereinzelt als spätes Lehnwort: *دار*, scheint aber in dieser Anwendung die Bedeutung «Jahr» zu haben. Ausser der gewöhnlich (auch bei Freytag, s.v.) angeführten Stelle, *Ḥarîrî*, *Maḳ.*², 350, 3, kennt al-Balawî, l. c., I, 95, auch ein angebliches *Ḥadîṭ*, in welchem dieses Wort vorkommt: *ففى الخبر ان بين آدم ونوح الف دار*. Im Allgemeinen wird die Dauer eines *Karn*, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Zeitumfang, in folgender Weise definirt: *والقرن اهل زمان واحد متقارب اشتركوا فى امر من الامور المقصودة* (*Kaṣṭ.*, VI, 90). Besonders in der späteren Sprache wird das Wort *Karn* ein Aequivalent für «*Saeculum*»; z. B. «*depuis un tiers de siècle que ce savant vivait parmi nous*»; arab. Uebersetzung: *قد قطن هذا العالم ببلادنا من منذ ثلث قرن*

(Eloge funèbre de Mariette Pacha, par M. Ismaïl Bey, Bulletin de l'Institut égyptien, 1880, 164, 14 = 167, 3).

XXIII. ¹⁾ Ueber diese Genealogie siehe Ag., XII, 57, 8, ff.

²⁾ Vgl. oben, n^o. V, Anm. 2.

³⁾ So in C.

⁴⁾ Wegen des Metrums verbessert; C.: بنعمة الله علينا.

XXIV. ¹⁾ Chiz., I, 537, 12: حذاق.

²⁾ Die historische oder legendarische Beziehung des Verses ist mir unklar. [d. G. verweist auf Freyt., Prov., I, 183, 401, wonach hier Zarkâ al-Jamâma gemeint wäre; vgl. ibid., 690].

XXVI. ¹⁾ Gl.: هو مج[مع] بن [هلال بن الحر] [ت] بن هلال; der eigentliche Name lautet nach Chiz. ausdrücklich: مُجَمِّع على وزن اسم الفاعل من جمع يجمع; Ham.: مجمع. جميعا.

²⁾ Ham., 342; Chiz., IV, 360.

³⁾ Ham.: أَكَّ.

⁴⁾ Chiz. (nach Ham.): إن أُمِّس ما شيخا كبيرا.

⁵⁾ Chiz.: العمر.

⁶⁾ Nach Chiz. — C.: فمَضِيَّتْهَا; Comment. in Chiz., 361: أُنْتُ عَلَى مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ مِيلَادِي فَأَلْقَيْتُهَا وَرَأَيْ كَأَنِّي لِبِسْتِهَا ثُمَّ خَلَعْتُهَا وَاتَّبَعْتُ بَعْدَهَا تِسْعًا تَوَلَّتْ، وَيُرْوَى فَنَضَوْتُهَا يَقَالُ نَضَى ثَوْبَهُ يَنْضُو وَيَنْضَى إِذَا نَزَعَهُ لَغْتَانِ. Die in den Text aufgenommene Lesart entspricht der letzteren Form; Ham.: فَنَضَوْتُهَا.

⁷⁾ Ham., Chiz.: وَخَمْسٌ تَبَاعٌ.

⁸⁾ Ham., Chiz.: وَخَيْلٌ كَأَسْرَابِ الْقَطَا.

⁹⁾ Ḥam., Chiz.: اُتَيْتُ.

¹⁰⁾ Ḥam., Chiz.: التمتع. In Beiden folgen hier noch 6 Verszeilen.

XXVII. ¹⁾ C.: هَزُوا.

²⁾ Von demselben 'Aṭâ' al-milt eine Nachricht in Ag., XVIII, 100, 4 v. u. — Nach LA., s. v., IX, 284, dient al-milt zur Bezeichnung eines Menschen, dessen Abstammung man nicht kennt, oder dessen genealogische Verhältnisse unklar sind.

XXVIII. ¹⁾ Ag., VII, 169, 4 v. u., IX, 17, 16, 'Ajnî, IV, 399, Chiz., III, 366: مدركة; dies will wohl das doppelte صح unserer Hschr. ablehnen.

²⁾ Gl.: وكانت ابنة انس بن مدرك تحت خالد بن الزبير. darunter die Aufzählung dieser Kinder: عبد الرحمن والمهاجر وعبد الله.

³⁾ So, mit صح; Usd al-gâba, I, 129, Iṣâba, I, 142: كعب.

⁴⁾ Gl.: ابن العتيك، كذا عند ابن الكلبي; ebenso auch Usd al-gâba.

⁵⁾ Usd al-gâba: خلف.

⁶⁾ Gl.: صوابه انمار بن ارش وجيلة أم ولد انمار ألا خثعم (so) فان (نأ) (Cod.: أمه هند بنت مالك بن الغافق بن الشاهد بن عدك. Vgl. andere genealogische Angaben bei Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 230.

⁷⁾ Gl.: صوابه عمرو بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد ابن كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان [ع] ابن الكلبي

⁸⁾ Iṣâba, l. c. (1. 2. 4. 5).

⁹⁾ Vgl. ZDMG., XLIX, 215, Anm. 3.

¹⁰⁾ Vgl. Ag., XVIII, 217, 12, f. — Iṣâba: تشعشعا.

¹¹⁾ Iṣâba : بريمة .

¹²⁾ Iṣâba : لعا .

¹³⁾ D. i. al-Mundir b. Mâ' al-samâ'; vgl. Lebîd, Châl., 83, Vers 3. In den südarabischen Gedichten über die Vergänglichkeit alles Irdischen kommt dieser Ṣa'b Dû-l-ḳarnejn auch sonst vor: Himjârische Ḳaṣîde, Vers 111; Kremer, Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen, n^o. 11, Vers 3 (diesem Gedichte ganz ähnliche Verse werden bei Bḥt., 126, dem Lebîd zugeschrieben); n^o. 12, Vers 9.

¹⁴⁾ = كَأَنِّي كُنْتُ فِي الْأُمَمِ الْخَوَالِي Ham., 340, Vers 4; Tebr.: كَأَنِّي أَحَدَ الْمُعَمَّرِينَ لِكَثْرَةِ تَجَارِي.

XXIX. ¹⁾ Sein Name ist علقمة, Ġamhara, 137; nach Anderen: عَلس بن جدن : Ag., IV, 39; I. Dur., 311, 7.

²⁾ In Ġamh., l. c., hat die Ḳaṣîde des Dû Ġadan 26 Verse, wovon hier 1. 13. 4; Chiz., I, 355, bietet beide Gedichte.

³⁾ Schol. in Ġamh.: اسم امرأة منقول من الفعل الماضي من اجتني الثمرة وهو منادى بحرف النداء المحذوف

⁴⁾ C., Chiz.: مضجع .

⁵⁾ Ġamh.: ياجزون بأعمالهم .

⁶⁾ Ġamh.: ما قد .

⁷⁾ Chiz.: يزرع .

⁸⁾ C.: شيقا .

⁹⁾ Ġamh.: حينه .

¹⁰⁾ Schol. in Chiz.: والاعتاب مصدر أعتبه اذا أزال عتابه وشكواه فلهمة للسلب

¹¹⁾ Schol. in Chiz. hat die Variante فيذرهم .

XXXI. ¹⁾ C.: زيد .

²⁾ C.: معيوف بن يحيى ; Gl.: (P) معيوف بن درهم ;

من [م] بالشام وفي النسب للأزجى وآل مع [ميوف] بدمشق بالغوطة
في قرية يقال لها عين ثرماء وينتسبون يقولون معيوف بن يحيى
ابن معيوف بن علقمة بن الحارث بن سعد بن عبد [الله] بن
عليان بن مر [هبة] بن حاجور (مر... C.).

XXXII. ¹⁾ C.: + بن.

²⁾ Dies ist die überlieferte Form; C.: قِمَّةٌ und قِمَّةٌ.

³⁾ Vgl. Jaḥkûbî, ed. Houtsma, I, 233; Kut., Ma'ârif, 31.

XXXIII. ¹⁾ Nach der gangbaren Genealogie sind 'Arîb und Mâlik Brüder, Söhne des Zejd b. Kahlân.

²⁾ oder: ضِيعة.

³⁾ Diese Bemerkung bezieht sich auf: بوس (für بوسى); d. G.

XXXIV. ¹⁾ In den gewöhnlichen Genealogien ist hier noch ein Mittelglied: بن سعد; Chiz., I, 139, 1.

²⁾ Dieses Glied fehlt in C., ist aber am Rand ergänzt (mit der Bemerkung: (لأنه شَجَّ او شَجَّ والهزيمة الشاجة) und wird auch in Ag., XVI, 96, 8 v. u., Usd al-gâba, III, 392, Chiz., l. c., an dieser Stelle eingesetzt.

³⁾ C.: بشيخكم.

⁴⁾ Bei Hamd., 215^a, wo von diesen Erzählungen nichts mitgeteilt ist: (C.: الكوفة) الكوفى: ولما غلب المختار بن عبيد على الكوفة وقع بينهما فهم عدى بالخروج عليه ثم عجز لكبر سنه وكان قد بلغ مائة وعشرين سنة وقال

اصبحت لا أنفع الصديق ولا * املك ضراً للشاذى الشرس
وان جرى بى الجواد منطلقاً * لا يملك الكف رجعة الفرس

XXXV. ¹⁾ Hier eine genealogische Glosse über بنو بَقِيلَة;

vgl. Ġâhiz, Bajân, I, 203: **قال خالد بن الوليد لاهل الحيرة: فَأَخْرِجُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْ عِقْلَائِكُمْ فَأَخْرِجُوا إِلَيْهِ عَبْدَ الْمَسِيحِ بْنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ بْنِ حَبَانَ (so!)** بن نفيلة (so! desgleichen Mus-) (taṭraf, II, 44) الغساني وهو الذي بنى القصر وهو يومئذ ابن سنة وخمسين وثلاثمائة سنة; darauf folgen geistreiche Antworten auf die an ihn gerichteten Fragen des Châlid. — Vgl. Murassa^c, ed. Seybold, 40, unten, wo er als Christ bezeichnet und sein Grabgedicht mitgeteilt wird. Siehe über ihn noch besonders Ṭabarî-Nöldeke, 254. — Auch in Ag., II, 28, 7 (in der Geschichte des ‘Adî b. Zejd) ist **بن نفيلة** der Ausgabe in **بقيلة** zu verbessern.

²⁾ Fehlt in C.

³⁾ Beide Gedichte in dem betreffenden Artikel des Murtaḍâ, n^o. 9; das erste vollständig, vom zweiten 1. 3. 2. 4. 5. 7. 8.

⁴⁾ Murt.: **بنيت لطارق الحدثان**.

⁵⁾ Murt. Gl.: **حصنا**; Ḥamd., 216^b: **لقد بنيت للحدثان حصنا**

⁶⁾ Murt., Ḥamd.: **طويل**.

⁷⁾ Murt., Ḥamd.: **اقعس**.

⁸⁾ Mas‘ûdî, Murûğ, I, 221 (1—5. 7. 8).

⁹⁾ Mas‘ûdî: **سوى ما**.

¹⁰⁾ Mas‘ûdî: **يروح على الخه**.

¹¹⁾ Murt.: **قوم**.

¹²⁾ Mas‘ûdî, Murt.: **ضيغم**.

¹³⁾ Murt.: **أبعد**.

¹⁴⁾ Murt.: **مراعى نهر**.

¹⁵⁾ Mas‘ûdî: **كمثل الشاة (الشاء: Murt.) في اليوم المطير**.

¹⁶⁾ Mas‘ûdî, Murt.: **كسرى**.

¹⁷⁾ Mas'ûdî: بيموم.

¹⁸⁾ C.: سَنَبَر, am R. corr.; Gl.: سَنِين كُتَّاه تصغير سَنِين; andere Glosse: هو ثعلبة بن سَنِين ويقال الحارث بن سَنِين قاله المرزبانى فى معجم الشعراء وقال ابن الكلبي فولد سَنِين الحارث; وهو بقبيلة صاحب القصر الذى يقال له قصر بنى بقبيلة vgl. Note i zu I. Dur., 285.

XXXVI. ¹⁾ C. + بن.

²⁾ Der Todte ist رهينة رَمَس بين ثَرْب وجندل; Ġâhiz, Bajân, II, 125, 2.

XXXVII. ¹⁾ Fehlt in C., a. R.: ... بن يز; vgl. Usd al-ġâba, II, 395.

²⁾ Das folgende Gedicht, durch zwei Halbverse (1^a. 4^a) erweitert, in Usd, l. c., 396.

XXXVIII. ¹⁾ Gl.: هو شريعة بن عبد بن فليب (فَلَيْت؟); ابن خَوْلَى (خَوْلَى: C.) بن ربيعة بن عوف بن معاوية بن ذهل ابن مالك بن حريم بن جُعْفَى

²⁾ C.: بالثلاث.

³⁾ LA., s. v. دسم, XV, 91 nach I. Dur.: أَخْشَى.

⁴⁾ Ibid.: أُنَى قضاء الله.

XXXIX. ¹⁾ Die gewöhnliche Aussprache ist: 'Abîd (Mas'ûdî, Tanbîh, 82, ult.; Chiz., I, 323); die Lesart unserer Hschr. ist aber die richtige. Auch die Corruptel عبيد الله im Cod. P. zu Mas'ûdî, Tanbîh, l. c., Note r, setzt die Aussprache عَبِيد voraus, wie denn auch die vortreffliche Leidener

Hschr. (Catal., IV, MDCCXXX. — Cod. 882 Warn. —) von Ibn Kutejba, Muchtalif al-ḥadîṭ, 340, diese Lesart hat: ثم انقضت الاعمار بعد نوح الا ما جاء الاخبار في: عمر لقمان صاحب النسر وكان مقدار ذلك الفى سنة واربعمئة سنة ونيفا وخمسين سنة وهذا شىء متقدم لم يأت به كتاب الله ولا ثقة وليس له اسناد انما هو شىء يحكيه عبید بن شربة الجهمى واشباهه من النساب. Auch für den Namen seines Vaters ist die in unseren Text aufgenommene Aussprache dem gewöhnlichen شربة (Ag., XXI, 191, 4; 206, 6) vorzuziehen. Sein Name war vielen *Taṣḥîfât* ausgesetzt: علس الى ايلم, Usd al-gâba, III, 351. — Gl.: عبد [الملك] بن مروان روى عن الكيس النمرى وعن زيد بن الكيس قاله [في] الفهرست (= Fihrist, 89, unten).

²⁾ Sûre 17, 13.

³⁾ So in C.; es muss wohl بدهرها lauten (das Suffix ها bezieht sich auf ايلم); der Text ist hier in Unordnung.

⁴⁾ C.: اخونا, دهرنا: [d. G. schlägt vor zu emendiren: اخوها].

⁵⁾ C.: قنّا. — [Für فيّا vermuthet d. G. لها].

⁶⁾ In C. dittographirt. [Nach d. G. wäre zwischen den beiden قل etwas ausgefallen: هو oder فلمن].

⁷⁾ C.: بُذل.

⁸⁾ C.: رويتها. — 'Ikḍ, I, 381, (= Nöld. Delect. 3), mit einem Vers (nach 1) mehr; bei Anbârî, Nuzhat al-alibbâ', 34, ff., werden die Verse so eingeführt: ومما روى وهذه الايات لعثمان بن: 35; عن ابي عمرو لشيخ من اهل نجد لبید العذرى. Dieselben stehen mit Ausnahme des letzten, der auch bei Anbârî fehlt, bei Sujûṭî, Šarḥ Šawâhid al-

muġnî (de Sacy, Anth. gramm., Uebers., 202); Verse 4—6 in Usd al-ġâba, III, 351; Verse 4—7 in LA., s. v. دهر, V, 380.

- ⁹⁾ Anb.: قلب.
- ¹⁰⁾ Anb.: من; 'Ikd: الاحياء.
- ¹¹⁾ 'Ikd, Suj., Anb.: فاذا ذكر.
- ¹²⁾ Suj.: ينفعلك.
- ¹³⁾ 'Ikd: بالجهل.
- ¹⁴⁾ Anb.: مُوجِدَةً.
- ¹⁵⁾ Anb.: لك.
- ¹⁶⁾ C.: اطلاقاً.
- ¹⁷⁾ Anb.: تريد امراً فما; 'Ikd: فلست تدري وما.
- ¹⁸⁾ Anb., Suj.: ادنى لرشدك.
- ¹⁹⁾ Usd: استرزق.
- ²⁰⁾ Nur C. und 'Ikd, alle Uebrigen: ط.
- ²¹⁾ LA.: اذا هو الرمس.
- ²²⁾ Usd: صار ميتاً تعفيه.
- ²³⁾ 'Ikd: توقمه.
- ²⁴⁾ Anb.: ايما.
- ²⁵⁾ LA.: في كل حاله; 'Ikd: حين.
- ²⁶⁾ Anb., Usd: عليه غريب.
- ²⁷⁾ 'Ikd: ما ضمنت شلوة اللحد المحافير.

XL. ¹⁾ C.: + بن جرم, was an dieser Stelle unrichtig.

²⁾ Bht., 144: سيف بن وهب الطاعى (Verse 1. 2).

³⁾ Bht.: هالك.

⁴⁾ Bht.: اننى.

⁵⁾ Bht.: البطل.

XLI. ¹⁾ Die genealogische Reihe ist hier im Vergleich mit n°. XL verwirrt; nach Wüstenf., Gen. Tab., 6, 15, ist جرم ein Sohn des قمران.

²⁾ Bht., 144.

³⁾ Bht.: قد تَحَصَّه.

⁴⁾ C., Bht.: وانقَفَ, jedoch ist قف VII nicht bezeugt.

XLII. ¹⁾ Der Verfasser der folgenden Verse ist nach Ag., XIII, 111, Chron. Mekk., III, 41, Jâk., II, 215: مضاض بن عمرو بن الحارث الجهمي; Jâk., IV, 623: عمرو بن الحارث الجهمي; Hamd., 217^b: عمرو بن مضاض الاصغر الجهمي

²⁾ C.: صالح.

³⁾ Ag., l. c. (6. 4. 3. 5 und ein fremder Vers).

⁴⁾ Ag.: أزجو.

⁵⁾ Ag.: وازجو.

⁶⁾ Ag.: وقصّوا ما تقصّونا.

⁷⁾ Ag.: أنا كما انتم كنّا.

⁸⁾ Ag.: بصرف كما صرنا تصبّرونا.

⁹⁾ Ag.: بالبغي فيه فقد صرنا أفانينا.

¹⁰⁾ Ag.: لحتى.

¹¹⁾ Ag.: +

كنّا زمانا ملوك الناس قبلكم * نأوى بلادا حراما كان مسكونا

¹²⁾ Aus einem in Ag., Jâk. (an beiden Stellen), Chron. Mekk., ll. cc., angeführten langen Gedicht; vgl. oben 5, 3 ff.

¹³⁾ Alle Uebrigen haben: فلبادنا (Hamd.: فلبادها).

XLIII. ¹⁾ Gl.: وهو ابن كعب بن قيس بن سعد بن بن بطن منهم كعب بن رداة بن ذهل وهو الذى طال عمره فقال لم يبق الابيات الى آخرها وقا[ل] بعقبها من ولد معبد بن

جعفر [بن] قرط بن عبد يغوث] بن كعب بن رد[اة] الشاعر
Das Citat ist vielleicht aus Ibn al-Kelbî; auch bei I. Dur.,
241, Bht., 151, ist das folgende Gedicht dem langlebigen
Ka'b b. Radât zugeschrieben.

²⁾ I.Dur.: خَلْدَة; Bht.: أسماء; Gl.: جديده.

³⁾ I.Dur.: بناتى.

⁴⁾ I.Dur., Bht.: + ولا عقيم غير نى بنات +.

⁵⁾ Bht.: مَسْقَط.

⁶⁾ I.Dur., Bht.: الشَّحْر. Bei Bezeichnung grosser Ent-
fernungen Miṣr und Siḥr als die beiden Endpunkte, Ag.,
XXI, 252, 10 (vgl. Zeitschr. für Assy., III, 302 ff.).

⁷⁾ Bht.: مشترى.

XLIV. ¹⁾ C.: عن.

²⁾ C.: وِيم; es ist das Object von شهدت, nicht Accusa-
tiv der Zeit und Mudâf des folgenden Verbuns.

XLV. ¹⁾ C.: خلاها, falsch; vgl. Nihâja, s. v., I, 319.

²⁾ Vgl. Mejd., I, 33.

³⁾ Die Verse werden als von Du-l-iṣba^c angeführt bei
Bht., 298; eine andere Version dieser Erzählung in Ag., IV,
76, oben.

⁴⁾ Bht. hat den Halbvers: نبتن جميعا ثَوَامًا ثَوَامًا.

⁵⁾ Bht., Mejd.: ظَلَّتْ.

⁶⁾ Bht.: صَوَارَا.

⁷⁾ Vgl. Mejd., I, 32, unten. Ibn Hiṣām 78.

⁸⁾ Gl.: سُخَيْلَة [فى] السيرة لمحمد بن [اسحاق] (d. G.).

⁹⁾ Gl.: وهى للمتلمس بن ساحول (P) وقال ابو عبيدة وما سبق
المتلمس الى هذا احد وقال غيره اليمن تدعى هذا الحكم وتزعم

أنه عمرو بن حُمَمة الدَّوسى وربيعة [تد] عليه وتزعم أنه مسعود بن قيس بن خالد بن عبد الله بن عمرو بن الحارث بن همام بن مرة قل إن خالدًا هو الذى يعرف بذى الجذئين قل ابن الكلبى والذى لا شك فيه [أنه] عبد الله [بن همام] تدعيه [وتزعم] أنه ربيعة [بن] مخاشن [الأسيدى] [ونا]س تزعم أنه [علم]ر بن الطَّرب [وهو] المجمع عليه. Die Ergänzungen in Z. 6 dieser Gl. verdanke ich d. G.

¹⁰⁾ Ag., III, 3; XXI, 206.

¹¹⁾ Vgl. Balawî, I, 287.

¹²⁾ Ag., III, 4, ein grösseres Gedicht (12 Zeilen), in welchem die hier mitgetheilten Verse als 4. 5. 7. 10. 8 vorkommen; unsere Verse 4. 5 fehlen; kürzer I.Hiś., 77; Vers 2 in LA., s. v. رعى, XIX, 43; Vers 6 ibid., s. v. شبنى, XIX, 147; Verse 1. 2 nebst einem bei Abû Hâtîm fehlenden Verse ibid., s. v. عذر, VI, 222.

¹³⁾ I.Hiś.: ظلما; LA., s. v. عذر: بعض³.

¹⁴⁾ Dieses Wort ist in zweierlei Form überliefert: يَرْعُوا in C. und LA., s. v. عذر (hier mit der Erklärung: ولم يَرْعَ بعضهم على بعض بعد ما كانوا حية الارض التى يحذرهما كل واحد sie führen ihrem Genossen die Heerde nicht zur Weide, sie leisten ihm keinen Freundschaftsdienst; فلان يَرْعى على (I.Hiś.: يَرْعَ), mit der Bedeutung: sie schonen einander nicht (أَرْعى عليه أبقى); Ag. hat in der That: يَبْقُوا.

¹⁵⁾ C., Ag.: من.

¹⁶⁾ Ag.: شبوا.

¹⁷⁾ Ag., LA.: الحسب.

¹⁸⁾ Mejd., II, 214.

¹⁹⁾ Ibid., II, 216.

²⁰⁾ Ibid., II, 40.

²¹⁾ Die Blutrache bringt Beruhigung und lässt weiteres Blutvergiessen vermeiden; Ag., II, 186, 14 ff.; Koran, Sûre 2, 175: *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ*, wozu Fachr al-dîn al-Râzî, *Mafâtîḥ al-ğajb*, II, 158, mehrere profane Sprichwörter beibringt: *أَكْثَرُوا قَتْلَ الْبَعْضِ أَحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ*, ferner: *انْقَتَلَ أَنْفَى الْقَتْلِ* und *الْقَتْلُ يَقْتُلُ الْقَتْلَ* (Freytag, *Prov. Arab.*, III, 1, n^o. 2428; *Fâkihat al-chulafâ*, ed. Freyt., 13, 6; *ibid.*, Z. 5: *رُبَّ إِرَاقَةٍ دَمٍ تَمْنَعُ مِنْ إِرَاقَةٍ دَمَاءَ*; vgl. noch einige Sprüche bei Fleischer, *Kl. Schriften*, I, 235, unten).

²²⁾ Aus dem Folgenden finden sich Fragmente bei Ġâḥiz, *Bajân*, I, 220.

²³⁾ Ġâḥ.: *حليما*.

²⁴⁾ Ġâḥ.: *الحلماء*.

²⁵⁾ Dieselbe Lehre giebt Asmâ' b. Châriğa seiner Tochter Hind, als er sie dem Ḥaggâg zuführt, Ag., XVIII, 128, 16; *ibid.*, 132, 4, richtet Abu-l-aswad al-Du'alî dieselben Worte an seine Tochter.

²⁶⁾ Šaraf al-dîn, bei Freyt., *Prov. Ar.*, I, 78: *ارفع*.

²⁷⁾ *Ibid.*: *تنفر*.

²⁸⁾ Mejd., I, 13, unten, wo der Satz ein Sprichwort ist: *وفاى*.

²⁹⁾ Freyt., *ibid.*: *فتعجيل الفراق*.

³⁰⁾ Hierfür bei Šaraf al-dîn: *والخلع احسن من الطلاق*; nach unserem Texte: «das beste unter den hässlichen Dingen ist die Scheidung», d. h. sie ist zwar ein hässliches Ding, aber dem ehelichen Unfrieden dennoch vorzuziehen. Vgl. in der muhammedanischen Tradition: *ما أحلّ الله شيئا*

ما من حلال, Abû Dâwûd, I, 216; أَبْغَضَ عَلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ
تَزَوَّجُوا وَلَا, Muhâd. ud., II, 130; أَبْغَضُ إِلَى اللَّهِ مِنَ الطَّلَاقِ
تَزَوَّجُوا وَلَا تَطْلُقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَرُ مِنْهُ الْعَرْشُ
تَزَوَّجُوا وَلَا تَطْلُقُوا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ, Abû Ġaʿfar, bei Tabarsî,
Makârim al-achlâk, 81; الذَّوَاقِينَ وَالذَّوَاقَاتِ, ibid.

³¹⁾ Freyt.: ولن نسلبك.

³²⁾ Als erster *Chulʿ*-Fall im *Islâm* wird im Musnad Ahmed, IV, 3, angeführt: كانت حبيبة بنت سهل تحت ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري فكرهته وكان رجلا دميما فجاءت الى النبي صلعم فقالت يا رسول الله اتنى لأراه فلولا مخافة الله عز وجل لبزقت في وجهه فقال رسول الله صلعم أتريدن عليه حديقته التي أصدقك قالت نعم فأرسل اليه فرقت عليه حديقته. Auch für eine andere Scheidungsform, den *Zihâr*, wird der erste Fall, bei dem sie in der *Ġâhiliyya* in Anwendung kam, speciell angeführt, Ag., VIII, 50, 13; für ihre Anwendung im *Islâm* siehe Tahdîb, 168. Vgl. Wellhausen, Nachrichten von der Kön. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, 1893, 453.

³³⁾ Vgl. al-Azrakî, 129.

³⁴⁾ Vgl. jedoch I. Hiś., 76 ff., wonach die B. ʿAdwân diese Functionen erhielten, nachdem die Şûfa längst aufgehört hatten, dieselben auszuüben.

³⁵⁾ C.: بمستوى. Abû Rauḡ, dem die in Klammer gesetzten Worte angehören, will sagen, das Wort العدواني في diesem Dictat des Abû Hâtim sei nicht am Platze; es bilde eine unnütze Wiederholung, da ja doch من عدوان vorhergehe. — Ueber Abû Sajjâra vgl. Dam., s. v. الحمار الوحشى, I, 317.

³⁶⁾ C.: أَيْادٌ.

³⁷⁾ Mejd., I, 359, unten.

³⁸⁾ C.: خَلَفْتُ. In der folgenden Zeile C.: فَايَذُنْ.

³⁹⁾ Siehe oben, n^o. XI, Anm. 87.

⁴⁰⁾ Nach Ġâhiz, Bajân, I, 178, 'Ikd, III, 272, hiess sie عامر بن صعصعة und war die Mutter von عامر بن صعصعة.

⁴¹⁾ Ġâh., 'Ikd: أَنْكَ أَتَيْتَنِي.

⁴²⁾ Ġâh., 'Ikd: وَأَرْحَمَ.

⁴³⁾ Ġâh.: رَدَدْتُكَ; أَبْغَيْتَكَ أو زَوَدْتُكَ; das letztere Wort ist in رَدَدْتُكَ zu corrigiren, 'Ikd: قَبْلَتَكَ أو رَدَدْتُكَ.

⁴⁴⁾ الِايمة — النكاح fehlt bei Ġâh. und in 'Ikd.

⁴⁵⁾ Ġâh., 'Ikd: وَلِلْحَسِيبِ كَفٌّ لِلْحَسِيبِ.

⁴⁶⁾ Ġâh., 'Ikd: أَبٌ بَعْدَ أَبٍ.

⁴⁷⁾ Ġâh.: أَمْرٌ مِنَ السَّرِّ إِلَى الْعَلَانِيَةِ أَنْصَحَ ابْنًا وَأَوْدَعَ ضَعِيفًا + (bis أَنْصَحَ auch 'Ikd). قَوِيًّا

⁴⁸⁾ Fehlt bei Ġâh. und in 'Ikd, wo nur die zweite Version. Ueber die Beziehungen des 'Âmir b. al-Zarib zu den Dausiten belehrt uns folgende, auch formell interessante Notiz aus den Amâlî von al-Kâî (in Muzhir, II, 254): حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دَرِيدٍ قَالَ كَانَ أَبُو حَازِمٍ يَضُنُّ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَيَقُولُ مَا حَدَّثَنِي بِهِ أَبُو عُبَيْدَةَ حَتَّى اخْتَلَفْتُ إِلَيْهِ مَدَّةً وَتَحَمَّلْتُ عَلَيْهِ بِأَصْدِقَائِهِ مِنَ الثَّقَفِيِّينَ وَكَانَ لَهُمْ مَوَاحِيَا قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عُبَيْدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ هَوَازِنَ مِنْ أَوْلَى الْعِلْمِ وَبَعْضُهُمْ قَدْ أَدْرَكَ أَبَوَهُ الْجَاهِلِيَّةَ أَوْ جَدَّهُ قَالَ اجْتَمَعَ عَامِرُ بْنُ الظَّرْبِ الْعَدَوَانِيُّ وَحَمِيمَةُ بْنُ رَافِعِ الدُّوسِيِّ وَتَزَعَمَ النَّسَّابُ أَنَّ لَيْلَى بِنْتَ الظَّرْبِ أُمُّ دُوسٍ بِنِ عَدْثَانَ وَزَيْنَبُ بِنْتَ الظَّرْبِ أُمُّ ثَقِيفٍ وَهُوَ قَسِيٌّ الْخُ

⁴⁹⁾ Ġâḥ., 'Ikd: من غير رهبة ولا رغبة.

⁵⁰⁾ fehlt bei Ġâḥ. und in 'Ikd. ولكنّه — غيره

⁵¹⁾ Ġâḥ., 'Ikd: لو.

⁵²⁾ Ġâḥ.: + على قدر الجدود + 'Ikd: + على الجدود.

⁵³⁾ Ġâḥ., 'Ikd: ما ترك الأول للآخر ما.

⁵⁴⁾ Hier schliesst die Erzählung bei Ġâḥiz und in 'Ikd.

Des Ersteren Quelle für dieselbe ist: محمد بن حرب الهلاليّ

; عن ابى الوليد الليثيّ der Verfasser des 'Ikd hat sie, wie die Identität des Textes zeigt, dem Ġâḥiz entnommen, den er gerne ausschreibt, ohne seine Quelle zu nennen.

⁵⁵⁾ In der Bedeutung «Regen», LA., s. v., XVIII, 235, unten.

XLVI. ¹⁾ C.: السّمال; vgl. jedoch Muṣṭabih, 273, 7

ابو سَمال الأسديّ شاعر كان في الرّدة: (ohne Artikel).

²⁾ C.: وهادية; viell. l. وهازئة.

³⁾ فنّى = فنا: (C.: فنّى) vgl. oben, n^o. X, Anm. 11.

⁴⁾ So C., mit beiden Vocalen.

⁵⁾ Dem Verfasser des Gedichtes hat wohl die Redensart
فَتَقْصِرُ عَنْهَا خُطْوَةً او vorgeschwebt:
تبوص

⁶⁾ C.: مَقْصِر; vgl. LA.; s. v., VI, 415: رَضِيَتْ ما

من فلان بِمَقْصِرٍ وَمَقْصِرٍ.... اى بِأمر يسير

⁷⁾ C.: مَرْجَمًا (sic); LA., XV, 120: رجل مَرْجَمٍ اى شديد

كَأَنَّهُ يُرْجَمُ بِهِ مُعَادِيَهُ

⁸⁾ Schluss des Kitâb Sîbawejhi, ed. Derenbourg.

XLVII. ¹⁾ Bei Mejd., I, 39, und in TA., s. v. فلج,

II, 88, hat dies Sprichwort eine andere Beziehung, nämlich «mit einer Sache nichts gemein haben *wollen*».

²⁾ C.: بَثْنِي. Die Emendation hat Prof. de Goeje vorgeschlagen, = «mit meinen beiden Kniefaltungen», von ثَنَى ولقد اجمع: Ham., 84, Vers 4: رَجَلَهُ; er vergleicht dazu Ham., 84, Vers 4: اضْمَمَّهَا عَلَى الْفَرَسِ, um das Ross zu schnellem Laufe anzufeuern. (Ich dachte früher, dass etwa: بَثْنَةً, als Anrede, zu lesen sei.)

³⁾ C.: بَاق, was nicht gut angeht, da nur die Nominalformen بَاقٌ und بَاقٌ überliefert sind. — Die in den Text aufgenommene Emendation hat d. G. vorgeschlagen.

⁴⁾ C.: الْهَلْ. [d. G. liest: الْهَوْن.]

⁵⁾ C.: كَالسَّبْهَلِ.

⁶⁾ In der Bedeutung: زَادَ.

⁷⁾ C.: اَكُونُ.

⁸⁾ C.: لَزَازَ.

⁹⁾ LA., s. v., III, 338, 19: قُلْ (ابن دريد) وَمِنْ كَلَامِهِمْ: مَا أَقْرَبَ الصَّاحَّاحِ مِنَ السَّقَمِ

¹⁰⁾ LA., s. v. عَنْ, XVII, 163: مَعْزُصٌ.

¹¹⁾ Mejd., II, 230, unten.

XLVIII. ¹⁾ Anderswo (z. B. Ja'kûbî, ed. Houtsma, II, 373, 15): الْحُرُّ.

²⁾ LA., s. v., XII, 38, Gawâl., ed. Sachau, 92, = الْوَانِ
اللَّحْمِ الْمَطْبُوخَةِ

³⁾ C.: ظَاهِرَةٌ.

⁴⁾ C.: الهَيَام.

⁵⁾ C.: الهى.

⁶⁾ C.: لَمَخْزِيَّة.

⁷⁾ C.: تَخَدَعْنِي, vielleicht mit der Bedeutung: خَدَع, Kriegserfahrungen bieten (LA., s. v., IX, 416). Unsere Veränderung gründet sich auf die Redensart: بَطَلٌ مُخَدَّعٌ اِى مَضْرُوبٍ بالسيف. Wie leicht dies aber mit einer der Formen aus خَدَع verwechselt wird, ist aus einem Beispiel in LA., IX, 419, ersichtlich.

⁸⁾ C.: فَذَلَّتْ; der folgende Accusativ erfordert ein transitives Verbum; Subject ist: بِيض (die blanken Schwertklingen). [d. G. فذلت ... اركانهم]

⁹⁾ C.: تَعْلَقُ صُدَا.

L. ¹⁾ Fehlt in Gen. Tab., 2, 29—30, wo: مَصَادُ بَنِ كَعْبٍ.

²⁾ C.: بِن.

LI. ¹⁾ So in C.; nach Gen. Tab. würde man hier aus den für die Nachkommen des Hubal angeführten Namen einzusetzen haben: بِنِ حَيْشَمِ بِنِ عَبْدِ مَنَاةَ.

²⁾ C.: عَبِيد.

³⁾ Aus زَيْدِ اللّات verändert, wie oben, XX, Anm. 2, und im Weiteren öfters.

⁴⁾ C.: حُلُو.

LII. ¹⁾ Dieses Mittelglied fehlt in Gen. Tab.: عَرَفَ بِنِ عَمْبِرَةَ

²⁾ Gen. Tab.: المون.

LIII. ¹⁾ Gl.: ليس لتغلب بن حلوان ولد غير وبرة، وعامر وهو [طابخة] اخو عمرو وهو مدركة وعمير وهو قمعة، والله اعلم vgl. Gen. Tab., J, 6.

LIV. ¹⁾ C.: شيع.

²⁾ Der Name ist ursprünglich wohl: شيع اللات und fehlt in dieser genealogischen Reihe bei Ja'kûbî, ed. Houtsma, I, 231, 6—7.

³⁾ Bht., 294; Ag., II, 126 (anonym); Ibn Ḥamdûn, 210^b (anonym): وانشد الفراء; Muḥâd. ud., II, 196; Murt., n^o. 8.

⁴⁾ Bht., Ḥamd.: حابل; vgl. Bht., 296, in dem Altersgedichte des غذية بن سلمى, Verse 1. 2:

وان احنى لتقادمي ظهري * حتى كأتى حابل قنصا

⁵⁾ Muḥ., Murt.: ادنو.

⁶⁾ Muḥ.: قربت; Ḥamd., Murt.: قصير; vgl. 54, 18.

⁷⁾ Murt.: نعلك.

LV. ¹⁾ Die beiden ersten Glieder kommen in den Gen. Tab. nicht vor, welche, 2, 28, mit Mâlik einsetzen.

²⁾ In C. dittographirt.

³⁾ Vgl. n^o. Ll, Anm. 3.

⁴⁾ C.: بالآودات.

LVI. ¹⁾ Dass Jemand «zwischen Hölzern» sich befinde, wird gewöhnlich vom Todten in Bezug auf die ihn tragende Bahre: أعواد نعش, Namir b. Taulab, Ag., XIX, 160, 4 v. u.) gesagt; er ist: رهين صفيحات وأعواد (al-Fârî'a in Dîw. Chansâ', ed. Beirût, 171, 12; Sawâ'ir, I, 100, 2, = Ag., XI, 16, 4 v. u.); die Bahre ist: ذو الأعواد, «das mit den Hölzern», z. B. in einem Ausspruch des Aswad

b. Ja'fur, Muf., 37, 5, LA., IV, 315: Wohl weiss ich auch ohne deine Mahnung, **أَنَّ السَّبِيلَ سَبِيلُ ذِي الْأَعْوَادِ**, «dass der Weg der Weg des Hölzerdinges ist», d. h. dass der Lebensweg zur Bahre führt. (Vgl. jedoch Ag., III, 3, 12). Man charakterisirt die Bahre durch die beiden Latten, zwischen welchen sie getragen wird: **بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ** (al-Šanfarâ, Muf., 18, 33); vgl. Ag., XXI, 96, 6, ff.; Tab., III, 2422, 2: **قَدْ حَمَلَ السَّرِيرَ**; Usd al-ġâba, III, 135: **بَيْنَ عَمُودَيْ سَرِيرِهَا**. Die Klagefrau ergreift den **عمود السرير**, während sie ihren Klagegesang anstimmt, Ag., I, 19, 19. In unserem Verse sind die «Hölzer» der Bettgestelles gemeint.

LVII. ¹⁾ Hammâm wird unter den Söhnen des Rijâh nicht genannt in Gen. Tab., K, 15.

²⁾ Vgl. Note zu Huṭ., 6, 10.

LVIII. ¹⁾ Später ist dieser Name mehrmals **أَسِيد** geschrieben.

²⁾ Damit kann nur der **يَوْمَ الْحَاجِرِ** gemeint sein, 'Ikḍ, III, 92 (die B. Jaškur im Kampfe gegen die **بنو أسيد بن عمرو بن تميم**).

³⁾ Derselbe Ausspruch wurde oben, 10, 14, dem Akṭam zugeschrieben.

⁴⁾ Die hier folgende Erzählung ist im Kitâb al-waṣâjâ, 88^a, unter dem Titel: **وَصِيَّةُ أَسِيدِ بْنِ أَوْسٍ** wiederholt, aber mit wesentlichen Varianten, welche uns die Unsicherheit der Ueberlieferung solcher Texte zeigen.

⁵⁾ Waṣ.: **وَكَانَ أَسِيدَ**.

⁶⁾ Waṣ.: **مَارِيَّةٌ**; danach wäre Hâriṭ b. Mârija (al-A'raġ?) gemeint. — C.: **رِضًا**; Waṣ.: **الرَّضَا**.

7) Waş.: ابن. Unter den Banu-l-šakîka sind nach Nöldeke (Tabarî-Uebers., 170, Anm., oben) die lachmidischen Fürsten von Hîra zu verstehen. Vgl. Schol. zu Nâb., ed. Günzburg, 18, 1 (= Ahlw., App., 41, 1): *al-Šakîka*, eine Jüdin, die Ahnfrau des No‘mân. Den Gassâniden الحارث بن زياد بن الهبولة kann ich sonst nicht nachweisen. Einen زياد بن الهبولة (für dessen Namen jedoch in der entsprechenden Erzählung, Chiz., III, 503, 16: عمرو بن الهبولة steht) finden wir im Kampfe gegen Âkil al-murâr, Ag., XV, 86; seine Stelle in diesem Kampfe nimmt in anderen Berichten (Ibn Badrûn, 120) ‘Abd Jâlîl ein. In ‘Ikḍ, II, 86, ganz unten, ist es die Frau des Hâriṭ b. ‘Amr al-Kindî, die in die Gefangenschaft des Gassâniden Ibn Habûla geräth, dessen Umgang mit ihr seine Ermordung durch den Ehegatten nach sich zieht und die Veranlassung zu den in Ag. angeführten Versen bildet.

8) Waş.: انما يوثق في الشدة بذى القرابة وبصفاء. Der Lesart in C. lässt sich nur ein Sinn abgewinnen, wenn وهو رجل als — freilich recht banale — Interpretation des vorangehenden Eigennamens betrachtet wird.

9) Waş.: على البخل السخاء.

10) Von hier ab ist der Text in Waş. verschieden; nur einzelne Sätze stimmen mit den von C. in abweichender Reihenfolge angeführten Sprüchen überein.

11) Waş.: والصدق.

12) Waş.: والكذب يفسد الفعال.

13) Waş.: وتصرف الاحوال يغير الرجال.

14) Eine alte Aera der Araber, für die mich Nöldeke auf Mas‘ûdî, Tanbîh, 203, Murûg, III, 162, IV, 129, hinweist.

Ungefähr 150 Jahre vor Beginn des Islâm raubten Aus und Hasba, Söhne des Aznam von den Jarbû^c, die von den Jemeniten bei Gelegenheit des Ḥagġ-Festes nach Mekka gebrachte Ka'ba-Decke und plünderten auch sonst noch die Weihgeschenke, die einer der jemenitischen Fürsten dargebracht hatte; daraus entstand ein grosses Handgemenge unter den Wallfahrern. Diesen Ḥagġ nannte man «Ḥagġ der Treulosigkeit». Usejjid mag ein Sohn jenes den Raub ausführenden Aus gewesen sein.

¹⁵⁾ Waṣ.: بِالْأَنَاءِ; das folgende Wort fehlt.

¹⁶⁾ Waṣ.: غَوَايَةَ.

¹⁷⁾ C.: يَعْتَبِرُ.

LIX. ¹⁾ C.: مُعَذِّرٌ, ohne Artikel. Der Dichter selbst führt den Namen seines Vaters mit dem Artikel an, Ag., XII, 12, Z. 14.

LX. ¹⁾ Die Verse sind aus diesem Buche citirt in Chiz., I, 323.

²⁾ Chiz.: مُحَارِمٌ.

³⁾ Gl.: مَوْضِعَانِ.

⁴⁾ Die ich bereits vollständig abgelegt habe, wie ein abgenutztes Kleid (vgl. n°. XXVI, Anm. 6), etwa فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ. Das folgende Zahlwort ist freilich, ohne Verbindungs-Wâw, zu lose angeschlossen (220 Jahre). Chiz. hat: بُصْعَةٌ, was sowohl metrisch als auch grammatisch bedenklich ist.

[d. G. schlägt vor: وَنَصِيَّةٌ = Rest.]

⁵⁾ C.: سَنَدَادٌ.

⁶⁾ Vgl. oben, n°. XXVIII, Anm. 13.

⁷⁾ Bei Bḥt., 302, so eingeführt: وَقَالَ الْحَارِثُ بْنُ حَبِيبٍ
الْبَاهِلِيُّ وَبِرْوَى لَغِيرَةٍ

⁸⁾ C.: لذائق.

LXI. ¹⁾ In Usd al-ġâba, IV, 260, Chiz., I, 337, ist zwischen Rabî'a und b. Mâlik عامر بن eingeschoben.

²⁾ Hier scheint das Wort اليوم ausgefallen zu sein.

³⁾ Die verschiedenen Angaben über die Lebensjahre des Lebîd s. bei Huber-Brockelmann, Die Gedichte des Lebîd (Leiden, 1891), II, 2, ff.

⁴⁾ Vgl. Ag., XIV, 97.

⁵⁾ Işâba, III, 258, wo unsere Stelle citirt wird, giebt eine ausführlichere Relation dieses Vorfalles.

⁶⁾ C.: يَرْت; möglich auch: يَرْت.

⁷⁾ 'Omar hatte nämlich dem Lebîd über die gewöhnliche Donation von 2000 eine Zulage von 500 bewilligt.

⁸⁾ Ag., l. c., Z. 21 und 23, hat für dieses Wort: العودان, was man in القودان corrigiren muss, wie es auch richtig bei Dam., II, 443 (s. v. الهجرس), übernommen ist.

⁹⁾ Ag., XIV, 99, XV, 140, Bht., 299, aus einem grösseren Gedicht; Dîwân, ed. Châlidî, 23.

¹⁰⁾ C.: عليه.

¹¹⁾ Dîwân, ed. Châl., 28.

¹²⁾ Hub.-Brockelm., l. c., n^o. LIV; in den Anmerkungen dazu sind die Parallelstellen (dazu Usd al-ġâba, IV, 262) und Varianten angeführt. Muḥammed b. Sallâm al-Ġumahî sagt (Muzhir, II, 171) von diesen Versen, dass «keine Meinungsverschiedenheit hinsichtlich ihres apokryphen Charakters obwalte; sie seien nur dazu gut, dass man Erzählungen daran anknüpfe und den Königen die Zeit damit verkürze».

¹³⁾ Usd: باتت تشكى الى النفس.

¹⁴⁾ Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. XXV.

¹⁵⁾ Dîwân, ed. Châl., 25; vgl. ZDMG., XLIX, 214, Anm. 2, Bht., 150.

¹⁶⁾ Bht.: هذى.

¹⁷⁾ Die folgende Erzählung bis Ende dieses Abschnittes, Chiz., I, 338; vgl. Ag., XIV, 100, XVI, 165.

¹⁸⁾ Bht., 292; Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. XLIV (Verse 1—3); vgl. unten, n^o. CX, Anm. 5.

¹⁹⁾ Bht.: يومًا.

²⁰⁾ Ag., XVI, 165: عنان. — C.: لجام.

²¹⁾ Bht.: صروف.

²²⁾ So Ag., l. c., Z. 14; ibid., Z. 5, Bht.: فا بل من.

²³⁾ So Ag., l. c., Z. 15; ibid., Z. 6:

فلو أن ما أرمى بتبل رميتها

Bht.:

فلو أننى أرمى بنبل رأيتها

²⁴⁾ Ag., l. c.: ولكننا.

²⁵⁾ Chiz.: تكن.

²⁶⁾ Ag.: حديثا, vielleicht als Synonym eines ursprünglichen جديدة.

²⁷⁾ Ibid.: جديد البرى.

²⁸⁾ Ag., Bht.: وأفنى وما أفنى.

²⁹⁾ Ag., Bht.: ليلة.

³⁰⁾ Ag., Bht.: وما.

³¹⁾ Chiz., Ag.: يَفْنِي. Die Lesart des Textes entspricht der Bedeutung IV غنى «abwenden», LA., s. v., XIX, 376: وفي حديث عثمان أن عليًا بعث اليه بصحيفة فقال للرسول أَغْنَاهَا عَنَّا أَيْ أَصْرَفَهَا وَكَفَّهَا, mit Berufung auf Koran, 45, 18; 80, 37.

³²⁾ Vgl. unten, n^o. LXXIX, Anm. 2; statt dieses Verses, der in Ag., l. c., an *erster* Stelle als Vers 2 erscheint, haben Ag. (als Schlussvers an *beiden* Stellen) und Bht.:

وَأَهْلَكْنِي تَأْمِيلُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ * وَتَأْمِيلُ عَامٍ بَعْدَ ذَاكَ وَعَامٍ

³³⁾ Vgl. oben, 68, 1—4.

³⁴⁾ Hub.-Brockelm., l. c., Fragm. n^o. L (مِنْكَبِي, Druckfehler). Der Vers ist übrigens mit Zuhejr, 20, 6 (Ahlw., 177, Vers 2, Landberg), identisch; vgl. unten, n^o. LXVIII, Anm. 10. In 'Ikd, I, 148—149, wo diese Geschichte gleichfalls erzählt wird, folgen von hier ab andere Gedichte zu den fortschreitenden Lebensjahren.

³⁵⁾ Vgl. oben, Anm. 14.

³⁶⁾ Ist bei Bht., 156, als Vers 2 zu dem folgenden: وَلَقَدْ سَمِعْتُ

³⁷⁾ Ag., XVI, 165, Var.: دَهْرًا; Chiz.: سَتَا.

³⁸⁾ Ag., Bht.: قَبْلَ.

³⁹⁾ Vgl. oben, 68, 9. 10.

LXII. ¹⁾ Nach Kâmil, 123, penult., I.Dur., 113, 12, hätte Abû Hâtim nur die Aussprache النَّمْر gebilligt.

²⁾ Nach Ag., XIX, 157; C.: لُقَيْش. Der Grossvater des Namir heisst sonst: زُهَيْر, Tahdîb, 599, Gen. Tab., J, 17; in Usd al-gâba, V, 39, wo die volle Genealogie des Dichters nach Ibn al-Kelbî und Abû 'Amr mitgeteilt wird, ist اقْبِش der Urgrossvater; dessen Sohn زُهَيْر.

³⁾ Gehört zu einer Kašîda, deren erste neun Zeilen bei 'Ajnî, II, 395 (aus derselben Kašîda andere Verse in Ag., XIX, 159, 'Ajnî, IV, 342, Chiz., IV, 233, Usd al-gâba, l. c., unter welchen Vers 6 unseres Gedichtes). — Fünfzehn Verse der Kašîda sind in Muğni-l-labîb (bei de Sacy, Anthol. gramm., 468—469) angeführt und unter ihnen (in anderer Verbindung als bei Abû Hâtim) die Verse 1. 2. 4.

⁴⁾ Chiz., IV, 233.

⁵⁾ 'Ajnî, Muğnî:

دعاني الغواني (العذاري: Muḡnî) عَمَّهِنَّ وَخَلَّتْنِي

6) Muḡnî: طعِنتِي.

7) Muḡnî: تَلَّفَ.

8) Muḡnî: الازار.

9) Bḥt., 143, Ag., XIX, 159, Usd, l. c., Chiz., I, 322:

يود.

10) Usd: جَاهِدًا; Chiz.: والبقا.

11) C.: تَرَى; Chiz.: تَرَى.

12) Bḥt. hat noch einen weiteren Vers, der auch im Muḡnî-Citat als letzter steht:

يود الفتى بعد اعتدال وصحة * ينوء اذا رام القيام فيحمد

LXIII. 1) Gl.: [بن] اشجع [بن])
 (نصار بن سبيع بن بكر) بن اشجع [بن])
 Mit سبيع wird die genealogische Reihe angeführt in Usd al-gâba, III, 416, anlässlich des Enkels dieses Naṣr: نصر بن حلبس بن نصر, der ein «Genosse» war.

2) Das ganze Gedicht anonym bei Mejd., I, 434, zu dem Sprichwort: امر من نصر. Bḥt., 154: (so) وقال سلمة بن الحرثت. احد بنى انمار بن بغيض وقد رويت لغيره ايضا. Vers 1 in LA., s. v. هند, IV, 449; Verse 1. 2^a. 3^b bei Balawî, II, 89 (نصر بن اصبع بن دهمان من (بن) اشجع).

3) Mejd.: كنصر; Bal.: لنصر.

4) Bḥt.: دهبان (so).

5) Bḥt., Usd: وستين عاماً; Bal.: وعشرين حولاً.

6) Mejd.: بياضه. — Der Halbvers lautet bei Bḥt.:

وعاود عقلا بعد ما فات عقله

7) Bḥt.: شرح.

8) Bei Mejd. der Halbvers:

فعاش بخير في نعيم وغبطة

Bht. hat an dieser Stelle Vers 2^a mit بياضه.

⁹⁾ Bal.: من بعد ذلك قد ماتا .

LXIV. ¹⁾ Gl.: [زه]ير بن مَرْخَة [وم]رْخَة أمّه في بنت ابى
معوية بن الاعزل ... نسي (?) بنى سيارَة

LXV. ¹⁾ Für فينتان [d. G.]

LXVI. ¹⁾ Die verschiedenen Angaben über seinen Namen in Ag., IV, 128, Chiz., I, 512, 'Ajnî, I, 505. Auch hinsichtlich des erreichten Lebensalters schwanken die Nachrichten; sie gehen bis zu 240 Jahren.

²⁾ Murt., n^o. 10: عامر: 217^a; Hamd., 217^a; عدى.

³⁾ Murt. (= Hamd.) citirt eine hier fehlende Bemerkung des Abû Hâtîm (vielleicht aus anderer Quelle): روى ابو
حاتم الساجستاني قال كان النابغة الجعدي أسن من النابغة
الذبياني والدليل على ذلك قوله

تذكرت والذكرى تهيج على الهوى * ومن حاجة المحزون أن يتذكر
ندامى عند المنذر بن محرق * أرى انيوم منهم ظاهر الارض مقفرا
كهول وفتيان كأن وجوههم * دفانير مما شيف في أرض قيصر
فهذا يدل على انه كان مع المنذر بن محرق والنابغة الذبياني
Vgl. Ag., IV, 129, unten. كان مع النعمان بن المنذر بن محرق

⁴⁾ Murt. = Hamd. (5. 1. 2. 3); Chiz., l. c., 513, (das ganze Gedicht); Ag., IV, 129, f. (5. 1. 2; 4. 1); Isâba, III, 1106 (4. 5. 1. 2).

⁵⁾ Ag., Isâba: انت.

⁶⁾ Kut., Su'arâ', (Wiener Hschr.) 51^a: وعلم.

⁷⁾ In Ag., Isâba der Halbvers:

فقد أبقت خطيب الدهر متى

⁸⁾ Ag. : أَبَقْتُ .

⁹⁾ Murt., Chiz. : (Hamd. : ماثور).

¹⁰⁾ Ag., Murt., Iṣâba : وَمَنْ يَكُ سَائِلًا عَنِّي . Im vorhergehenden Verse hat Ag. كعب statt سعد .

¹¹⁾ Kut., LA., s. v. خَنَّ , XVI, 301 : الشُّبَّانِ .

¹²⁾ Ag., LA., Iṣâba : أَيَّامِ .

¹³⁾ Ag., IV, 130 ; Murt. ; 'Ajnî, I, 505 (Vers 2) ; Chiz., I, 512.

¹⁴⁾ Vgl. Kitâb al-waṣâjâ, 71^b, die Altersverse des Hârit b. Ka'b (= Murt., n^o. 1):

أَكَلْتُ شَبَابِي فَأَقْنَيْتُهُ * وَأَمْضَيْتُ (a) بَعْدَ دُحُورٍ دُحُورًا
ثَلَاثَةَ أَهْلِينَ صَاحِبَتُهُمْ * فَبَادُوا وَأَصْبَحْتُ شَيْخًا كَبِيرًا
قَلِيلَ الطَّعَامِ عَسِيرَ الْقِيَامِ * وَقَدْ تَرَكَ الدَّعْرُ قَيْدِي (b) قَصِيرًا
أَبَيْتُ أُرَاعِي (c) نَجْمَ السَّمَاءِ * أَقْلِبُ أَمْرِي بَطُونًا ظُهُورًا

Varianten bei Murt. : a) وَأَنْضَيْتُ . b) خَطَرِي ; vgl. n^o.

LXIX, Anm. 3, Vers 5. c) لُرَاعِي .

¹⁵⁾ Murt. (1—5).

¹⁶⁾ Murt. : قَطَعْتُ رَمَايَةَ .

¹⁷⁾ Iṣâba : غَنَمَ ; Var. : عَنَزَ .

¹⁸⁾ Murt. : عَنْهَا .

¹⁹⁾ C. : مِنْ فَتْيَانِ ; Murt. : مِلَ الْفَتْيَانِ .

²⁰⁾ Murt., Iṣâba : انْقِرَانِ .

²¹⁾ C. : فِي الْإِسْلَامِ ; Murt., Iṣâba : مِلَ الْإِسْلَامِ .

²²⁾ Bei Murt. der Halbvers :

مِنْ سَيِّبِ الْأَحْرَامِ وَالْإِيمَانِ

LXVII. ¹⁾ Wird unter den Genossen angeführt, Usd

al-ġâba, IV, 201. — Gl. füllt die Lücke zwischen dem Vater des Ķarada und dem Stammvater des Geschlechtes aus: ابن عمرو بن ثوابة بن عبد الله بن تميم [ة] بن عمرو بن مرة

²⁾ Usd al-ġâba, als 3. 2; vorangeht:

بان الشباب فلم أحفل به بالا * وأقبل الشيب والإسلام أقبالا

³⁾ Usd: فالحمد.

⁴⁾ C.: الذى.

⁵⁾ Usd, Iṣâba: اكتسبت; Chiz., I, 337: كسانى.

⁶⁾ C.: ادبى; Gl. corrigirt.

⁷⁾ Ag., XIV, 97; Chiz., l. c.

LXVIII. ¹⁾ Dieser ‘Amr b. Udd ist derjenige der Ahnen des Zuhejr, durch welchen dieser mit dem Stamme Muzejna zusammenhängt, ‘Ajnî, II, 267.

²⁾ Mu‘allaḡa, Vers 47 (Arnold).

³⁾ Diese Bemerkung bezieht sich nicht auf die Ķaṣîda, welcher der vorhergehende Vers entnommen ist, sondern auf die dieser Bemerkung folgenden Verse. Al-Aṣma‘î hat auch andere Gedichte, die im Dîwân des Zuhejr stehen, als Interpolationen bezeichnet (WZKM., III, 363). Dass er das folgende Gedicht dem Ṣirma zuspricht, überliefert auch al-A‘lam, ed. Landberg, 172.

⁴⁾ Die Kunja dieses Dichters ist: ابو قيس (Chiz., II, 543, unten); daraus ist wohl die fehlerhafte Angabe: صرمة بن قيس, bei al-Azraḡî, 377, 2, entstanden.

⁵⁾ Eine Ķaṣîda an den Letzteren, nämlich ‘Ubejdallâh b. Zijâd, bei ‘Ajnî, IV, 493; vgl. Ag., XXI, 22, 21, ff. Die Ansicht, dass Zuhejr 20 den Anas b. Zunejm zum Verfasser habe, ist gewiss dadurch entstanden, dass Letzterer ein ähnliches Gedicht über die Vergänglichkeit der menschlichen Dinge verfasst und dabei die untergegangenen

Tobba^c und Pharaonen erwähnt hat; dasselbe steht bei Bḥt., 184.

⁶⁾ Die beiden ersten Verse entsprechen Zuhejr 20, 1. 6, Ahlw. (Landberg, 176), = 'Ajnî, II, 268; der 3. Vers fehlt in diesen Recensionen und scheint frei hinzugedichtet zu sein.

⁷⁾ 'Ajnî: ترى.

⁸⁾ 'Ajnî: ام.

⁹⁾ Dîw., 'Ajnî: كَأَنِّي وَقَدْ خَلَّفْتُ.

¹⁰⁾ Dîw., 'Ajnî:

خَلَعْتُ بِهَا عَنْ مَنَكِبَيَّ رِدَائِيَا

vgl. oben, 69, 13.

LXIX. ¹⁾ In der Glosse wird noch die Lesart ثَوْب mit معا und صح angeführt.

²⁾ Bei einem Dichter des II. Jahrhund., Ag., XVIII, 119 6 v. u.

³⁾ In dieser Literatur ist es fast typisch, dass gewisse *Mu'ammarrûn* bei Mu'âwija oder anderen Umejjaden eingeführt werden, die sich mit ihnen über die Zustände ihres hohen Alters, sowie über ihre Erfahrungen unterhalten; vgl. oben, n°. VIII, und unten, n°. CIII, CIV, CVIII. Dahin gehört auch folgende Erzählung in den *Amâlî* von al-Kâlî (Bibl. nationale, Suppl. arabe, 1935), fol. 101b:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ دُرَيْدٍ رَحِمَهُ قَالَ حَدَّثَنَا الْعُكْلِيُّ عَنْ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَدِيِّ قَالَ دَخَلَ الْخِيَارُ بْنُ أَوْفَى النَّهْدِيُّ عَلَى مُعَاوِيَةَ فَقَالَ لَهُ يَا خِيَارُ كَيْفَ تَجِدُكَ وَمَا صَنَعَ بِكَ الدَّهْرُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَدَعَ الدَّهْرُ قَنَاتِي وَأَثَكَلَنِي لِدَاتِي^a

لِدَاتِي: c.

وأوهى عمالي وشيب سوادي وأسرع في تلامي ولقد عشت زمناً
 أضبي الكعاب وأسّر الأصحاب وأجيد الضراب فبان ذلك عني
 ودنا الموت مني وأنشأ يقول

جرّيت^٥ زماناً يرهّب القرب جاني * كائن شتيم باسل القلب خادر
 يخاف عدوي صولتي فيها بني * ويكرمني قرني وجاري المجاور
 ونصبي^٦ الكعاب لمتي وشمائي * كائن غصن ناعم النبت ناصر
 فبان شبابي واعتزنتي رثية * كائن قناة أطرتها الماطر
 أدب إذا رمت القيام كائن * لدى المشي قمر قيده متقاصر^٧
 وقصر^٨ الفتى شيب وموت كلاهما * له سائق يسعى بذاك وناظر
 وكيف يلد العيش من ليس زائلا * رهين أمور ليس فيها مصادر
 فقال معاوية أحسنت القول وأعلم أن لها مصادر فنسأل الله أن
 يجعلنا من الصادقين بخير فقد أوردنا أنفسنا موارد نرغب إلى الله
 أن يصدرنا عنها وهو راض،

In den Ġurar des Murtaḏâ, n°. 7 (und daraus wörtlich bei Ibn Ḥamdûn, fol. 214^b), wird eine solche Unterredung auch von Rubej^c b. Ḍabu^c erzählt (Abû Ḥâtim kennt diese Erzählung nicht). Nachdem jener Rubej^c dem Chalifen (Murt.: ‘Abd-al-malik; Ḥamd.: بعض خلفاء بني أمية) einige Gedichte recitirt und ihm berichtet hat, dass er 220 Jahre in der Ġâhilijja und 60 Jahre im Islâm gelebt, heisst es weiter: قال (ال خليفة) أخبرني عن فتية من قريش متواطى الأسماء قال سأل عن أيهم شئت قال أخبرني عن عبد الله بن العباس قال فهم وعلم وعطاء جدم ومقرى ضخم قال فأخبرني عن عبد الله بن

a) C.: s. p.

b) [d. G.: غبرت] C.: غربت.

c) C.: s. p.

d) Vgl. oben, n°. LXVI, Anm. 14, Vers 3.

e) C.: وقصد.

عمر قل حلم وعلم وطول كظم وبعْد من الظلم قل فأخبرني عن
عبد الله بن جعفر قل رِيْحَانَةٌ طَيِّبٌ رِيْحُهَا لَيِّنٌ مَسْهَا قَلِيلٌ عَلَى
المسلمين ضرُّها قل فأخبرني عن عبد الله بن الزبير قل جَبَلٌ وَعَرٌ
يتحدَّر^a) منه الصخر قل لله درك يا رُبِيع ما أعرفك^b) بهم قل^c)
قرب جوارى وكثرة استخباري^c

LXX. 1) Einzuschieben: بن حرثان; vgl. n^o. I, Anm. 1.

2) Bht., 261 (wo die Verse 1. 2 dieses Gedichtes); Usd al-gâba, I, 116, IV, 250: الاشكر; aber Hud., 225: الاسكر.

3) C.: بكر بن ليث.

4) C. fehlt ein Wort.

5) Das ganze Gedicht in Ag., XVIII, 157, Chiz., II, 505. Ag. hat zwischen den Versen 6. 8 eine in C. und Chiz. nicht vorhandene Verszeile.

6) Ag.: لو قبل. Chiz.: ان قبل.

7) Ag., Chiz.: ائاديه.

8) Ag., Chiz.: في.

9) Ag., Chiz.: ساجعت.

10) Ag.: واد.

11) Ag., Chiz.: ادعوا; Usd, I, 116: ادعوا.

12) Ag., Chiz.: ففارق شبحه.

13) Ag., Chiz.: خطأ.

14) Ag.: وطابا. [d. G.: وحابا.]

15) Ag., Chiz.: مهرة.

16) Ag., Chiz.: اباعرها.

17) Ag.: والنماس.

18) Isâba, I, 128. Diese Verse sind einem grösseren

a) Hamd.: تنحدَّر.

b) Hamd.: اخبرك.

c) Muhâd.: يا +

Gedicht entnommen; sie bilden 1. 2. 8. 10. 7 der in Ag., l. c., und Chiz., II, 505, f., mitgetheilten 10 Verse, = Jâk., I, 609, wo Vers 3 fehlt.

¹⁹⁾ Ag.: قدر; Jâk.: قدرى.

²⁰⁾ Ag., Jâk., Chiz.: ولا تدرين عِندى.

²¹⁾ Isâba: فردى.

²²⁾ Ag.: دفع; Jâk.: عمد. — Ag., Chiz., in demselben Halbverse: بساق statt سياق.

²³⁾ Ag.: الى شيخان; Chiz.: الى شيخين.

²⁴⁾ C.: زواقى; Isâba: رواقى.

²⁵⁾ Ag.: حطام; Jâk., Chiz.: شديد.

LXXI. ¹⁾ Gl.: [ولد] يقدم بن اصى ابا دوس وولد ابو. دوس بن يقدم جدي [لمنة] منهم قس بن ساعدة بن عمرو بن شمر بن عدى بن مالك الخطيب الحكيم البليغ، ويقال هو قس ابن ساعدة بن عمرو بن عمرو بن عدى بن مالك بن ايدان بن النمر بن وائلة بن الطمّثان بن عوذ مناة بن يقدم بن ايدان. Für الطمّثان (I.Dur., 224) hat Chiz., I, 268: الطشان.

²⁾ In Chiz., l. c., wo dieses Stück excerpt ist, fehlt das Wort.

³⁾ C.: (من ل) فلان. Ob in den Einleitungsformeln der Briefe der Name des Adressaten dem des Briefschreibers vorangehen oder folgen müsse, darüber haben auch die Gesetzeslehrer des Islâm gehandelt. Buchârî hat einen eigenen Paragraphen, Adab, n°. 25, um aus dem Ḥadîṭ zu beweisen, dass der Name des Schreibers immer vorangehen müsse. Die spätere Literatur beschäftigt sich häufig mit dieser Frage, z. B. al-Chaṭîb al-Baġdâdî (Leidener Hschr., Catal., IV, MDCCXXXVII. — Cod. 353 Warn. —),

قال الخطيب وإن بدأ المكاتب باسم المكتوب اليه: fol. 92b فقد كره ذلك غير واحد من السلف وأجازة بعضهم وكان أحمد بن حنبل يستحب إذا كتب الصغير الى الكبير أن يقدم اسم المكتوب اليه وكان رحمه الله يبدأ باسم من يكتبه كبيرا كان او صغيرا نأ عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل قال رأيت ابي إذا كتب يكتب الى ابي فلان فلان بن فلان . Auch das *Kāt al-Kulūb* (Kairo, 1310), I, 163 behandelt diese Frage; das Beginnen mit dem Namen des Adressaten sei eine von Zījād eingeführte umejjadische *Bidʿa*. Einer der Anklagepunkte des Chalifen al-Manṣūr gegen Abū Muslim bestand aber darin, dass dieser in seinen Briefen seinen eigenen Namen dem des Fürsten vorangestellt hatte, Jaʿkūbī, ed. Houtsma, II, 441, 7.

⁴⁾ Ist nicht überflüssige Wiederholung (als welche es in Chiz. weggelassen ist); es wird hier unterschieden zwischen dem ersten Gebrauch der Formel *ammā baʿd* in mündlichen Ansprachen und derselben Formel in Schriftstücken. Vgl. Chiz., IV, 347: *وَأَمَّا قَسٌّ بْنُ سَاعِدَةَ أَوَّلَ مَنْ خُطِبَ بِهَا فِي الْعَرَبِ وَكُتِبَ بِهَا أَوَّلَ الْكُتَابِ*

⁵⁾ Mejd., I, 97: *وَأَبْلَغُ*.

⁶⁾ C.: *وَأَجْرِي*: Mejd., Masʿūdī, Murūḡ, I, 134: *مِثْلَ الَّذِي*.
من الذي

⁷⁾ Masʿūdī: *دائرا*; Mejd.: *خادرا*; gemeint ist der Löwe von Chaffān, Hamdānī, ed. Müller, I, 127, 15.

⁸⁾ *Dîwân Huṭ.*, 32, 5.

⁹⁾ *Dîwân*: *السيف*.

¹⁰⁾ *Dîwân*: *ان*.

¹¹⁾ C.: *الغيب*.

¹²⁾ C.: الامن.

¹³⁾ In der Glosse wird darauf hingewiesen, dass es dieser Vers sei, auf welchen Lebîd (Châl., 81, Vers 1) anspielte mit den Worten:

وَأَخْلَفَنَ قُسًا لَيْتَنِي وَلَوْ أَنَّنِي * وَأَعْيَا عَلَى لُقْمَانَ حَكَمَ ائْتَدَبَرُ

¹⁴⁾ Diese Rede wird an den verschiedenen Stellen, die von Kuss handeln, in abweichendem Text überliefert.

¹⁵⁾ C.: وكلما.

¹⁶⁾ Mit diesem Satz lässt man auch das dem 'Abd-al-masîh für Chosroes gegebene Orakel des Saṭîḥ (Ṭabarî-Nöldeke, 256, 20) schliessen.

¹⁷⁾ Ġâḥiz, Bajân, I, 119: ارضوا.

¹⁸⁾ Ġâḥiz: حبسوا.

¹⁹⁾ Ġâḥiz, l. c.; Ag., XIV, 42; Mejd., I, 97; Bḥt., 148; Chiz., IV, 25.

²⁰⁾ Ġâḥiz: تمضى; Mejd.: يسعى.

²¹⁾ Bḥt.: الأكابر والأصاغر.

²²⁾ Bḥt., Mejd., Chiz.: الى.

²³⁾ Bḥt., Mejd., Chiz.: ولا; Ġâḥiz, Mas'ûdî, Murûğ, I, 135, 7: يبقى.

²⁴⁾ Der ganze Vers fehlt in Ag.; bei Bḥt. lautet er:

لا يرجع الماضى الى * ولا من الباقيين غابر

²⁵⁾ Dieser Vers fehlt in Chiz. — Gl.: هذا البيت الآخر
له يرويه غيره

²⁶⁾ Chiz., I, 264.

²⁷⁾ Chiz.:

فهم اذا انتبهوا من نومهم فرقوا

²⁸⁾ Ibid.: يعودوا لحال.

²⁹⁾ Ibid.:

خَلَقًا جَدِيدًا كَمَا مِنْ قَبْلِهِ خَلَقُوا

³⁰⁾ Ibid.: ومنهم .

³¹⁾ Ibid.: المنهج .

³²⁾ Theile dieser Chuṭba sind auch bei Ġâḥiẓ, l. c., angeführt, mit dem Anfang: *في هذه آيات محكمات، مطر الخ*; jedoch ist sie in seiner Version mit der anderen Chuṭba (*نجوم تغور الخ*) verquickt.

³³⁾ C.: وتبات .

³⁴⁾ Bei Ġâḥiẓ als neue Chuṭba.

³⁵⁾ Ġâḥiẓ: المعروف .

LXXII. ¹⁾ Gl.: [الراء] غير معجمة وعمرّام العين غير معجمة و[الله] ما ادرى،
غير معجمة احد المعمرين وهو الذى يقول و[الله] ما ادرى،
البيت

²⁾ Vgl. oben, n°. XXVIII, Anm. 13.

³⁾ Var. im Text: منى .

LXXIII. ¹⁾ C.: وأن .

LXXV. ¹⁾ C.: بها (Emend. von Dr. Herzsohn). — Die folgenden Verse Jâḩ., III, 576.

²⁾ Ibid., I, 127 (7 Versglieder, darunter: 1. 2. 3. 4. 6 unseres Gedichtes).

³⁾ C.: اليماينا; vgl. Imrḩ., App., 61, 2.

⁴⁾ Jâḩ.: ضربنا فى البلاد .

⁵⁾ Jâḩ.:

ثُمَّتَ أَقْبَلْنَا مَهَاجِرِينَ

LXXVI. ¹⁾ Dieser Eigenname, sonst gewöhnlich: مُرَّان, ist sowohl in C. als auch in einer der *جمهرة النسب* entnommenen Glosse deutlich mit Fatha vocalisirt.

²⁾ C.: سَالِمًا .

LXXVII. ¹⁾ Bht., 295 (1. 2. 4).

²⁾ Bht.: ذ.

³⁾ Bht.: ما.

⁴⁾ C.: فَأَصْدِرْ.

⁵⁾ C.: اهرم.

⁶⁾ Vgl. Note zu Huṭ., 6, 10.

LXXVIII. ¹⁾ Vers 1 steht bei Bht. als von Akṭam b. Šejfī.

²⁾ C.: اِنْ.

³⁾ Bht.: لَمْ يَسْأَمْ الْعَيْشَ جَاهِلٌ.

⁴⁾ Nämlich Kulejb; er wird hier als ein Mann bezeichnet, der die Pflicht der Erlegung des Lösegeldes Anderen abnimmt, ein grosser Ruhmestitel im arabischen Alterthum; vgl. Note zu Huṭ., 40, 20.

⁵⁾ Als Variante verzeichnet; C.: وَجَابُ — جار im Sinne der in der Note zu Huṭ., 49, angeführten Nomina (Träger einer Eigenschaft); vgl. جارتا صفا, Šammâḥ bei Šîbawejhi, I, 83, 14. — Ich weiss nicht, welche Person hier gemeint ist.

⁶⁾ Darunter sind zu verstehen: مَرَّانٌ وَحَرِيمٌ ابْنَا جَعْفَى (Gen. Tab., 7, 14), was im Bûlâker Druck des Muzhir, II, 101, 5 (daraus Grünert, Die Begriffspräponderanz und die Duale a potiori im Altarabischen, 34, n^o. 71), in: جَعْفٌ, VI, 57, penult., ist مَرَّانٌ وَحَرِيمٌ ابْنَا جَعْفَرٍ verderbt ist. In TA., s. v. جَعْف, VI, 57, penult., ist حَرِيمٌ in صَرِيمٌ zu verbessern.

LXXIX. ¹⁾ C.: وَابْعُضْ.

²⁾ Dieser Vers ist identisch mit einem oben, 69, 3—4, dem ‘Amr b. Kāmi’a zugeschriebenen.

LXXXI. ¹⁾ Bht., 152.

²⁾ Bht.: عُمِرْتُ.

³⁾ Bht.: عِنْدِي.

⁴⁾ So C.— Bht.: عَمَّا; vgl. oben, 6, 14; unten, 89, penult.

⁵⁾ Bht.: وَصَبَحَ.

⁶⁾ Bht.: وَلَيْلٍ.

⁷⁾ Bht.: فَبَلَا.

LXXXII. ¹⁾ Der Greis wird daher sehr häufig als محجوب bezeichnet; vgl. das Gedicht eines Beduinen bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 85, 18:

رَأَتْ ذَا عَصَا يَمْشِي عَلَيْهَا وَشَيْبَةً * تَقْنَعُ مِنْهَا رَأْسَهُ مَا تَقْنَعَا

Ueber eine andre Sitte berichtet das Kitâb al-waṣâjâ, 88^b:

وصيئة ابي جهم بن حذيفة العدوي¹⁾، قال ابو حاتم
وحدثنا الثقة عن ابي يعقوب الثقفي عن عبد الملك بن
عمير اللخمي قال جاء ابو جهم بن حذيفة العدوي وهو
يومئذ ابن مائة سنة الى مجلس القريش فأوسعوا له عن
صدر المجلس وقائل يقول بل كان عروة بن الزبير فقال ابو الجهم يا
بني اخي انتم خير لكبيركم من مهرة لكبيرهم قالوا وما شان مهرة

1) Derselbe, über den wir bei al-Ġâhiz, Bajân, II, 37, folgenden Bericht finden: أربعة من قريش كانوا رؤاة الناس للاشعار وعلماءهم بالانساب: والاخبار مخرمة بن نوفل بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة وأبو الجهم بن حذيفة بن غانم بن عامر بن عبد الله بن عوف وحويطب بن عبد العزى وعقيل بن ابي طالب وكان عقيل اكثرهم ذكرا لمثالب الناس فعادوه لذلك وقالوا فيه وحمقوه

وكبيرهم قال كان الرجل منهم إذا أُسِنَ وضعف أتاؤه ابنه أو وليه
فعقله بعقل ثم قال قُمْ فإن استتمت قائماً وآلا حمله إلى مجلس لهم
يُجْرَى على أحدهم فيه رزقه حتى يموت فجاء شاب منهم إلى أبيه
ففعل ذلك به فلم يستتم قائماً فحمله فقال يا بُنَيَّ أين تذهب
بي قال إلى سُنَّةِ أبائك فقال يا بُنَيَّ لا تفعل فوالله لقد كنت
تمشي خلفي فإِذَا أَخْلَفَكَ وَأَمَشِيكَ فإِذَا أَبْذَكَ (أى اسبقك) وأسقيك
الدَّوَايَةَ (يعنى اللبن) قائماً (وكانت العرب تقول إذا أسقى الغلام
اللبن قائماً كان اسرع لِسْنَانِهِ) فقال لا جرم ألا اذهب بك فاتخذته
مهرة سُنَّةً،

LXXXIII. ¹⁾ C.: حامى.

²⁾ Wenn nicht besser الجديرة zu lesen ist.

LXXXIV. ¹⁾ Gl.: بن خالد بن ... المسحاج والمسحاج بن ... قاله المرزبانى
— Dieser Langlebige ist wohl identisch
mit dem bei Ibn Durejd, 121, 1, unter den B. Dabba
genannten مسحاج بن سباع كان من المعمرين.

²⁾ C.: وزعم (Dr. Herzsohn).

LXXXV. ¹⁾ Vgl. über ihn Ag., XXI, 186, 10.

²⁾ Steht wörtlich in der Mu'allaka des A'sâ, Vers 50 (Gam-
hara, 60).

³⁾ = die mich abnutzen. Kâmûs; TA., s. v. نضو, X 371:
أَنْضَى الثَّوبَ أَيْ ابْلَاهُ وَأَخْلَقَهُ بِكَثْرَةِ اللِّبْسِ — C.: يَمْضِينَنِي, mit
der unverständlichen Glosse: تَمْضِينَنِي تَحْزَنَنِي; danach müsste
es im Texte heissen: يَمْضُضْنَنِي oder يَمْضُضْنَنِي.

LXXXVI. ¹⁾ C.: s. p.

LXXXVII. ¹⁾ Gl.: لَحَارِثُ بْنُ حَبِيبِ بْنِ كَعْبِ بْنِ أَوْدَ
ابْنِ مَعْنِ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَعْصَرَ جَاهِلِيٍّ قَدِيمِ ذِكْرِهِ ابْنِ أَبِي طَاهِرٍ،
قَالَ الْمَرْزَبَانِيُّ فِي مُعْجَمِ الشُّعْرَاءِ لَهُ

²⁾ C.: s. p.

LXXXVIII. ¹⁾ Gl.: هُوَ حَامِلُ بْنُ حَارِثَةَ بْنِ رَيْعِ بْنِ
عَمْرِو بْنِ مَالِكِ بْنِ عَكْوَةَ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ جَدْعَاءَ...بِمَا...بْنِ رُومَانَ
ابْنِ جَنْدَبٍ. Vgl. Gen. Tab., 7, 24, wo das letzte Glied
dieser Reihe Hârit ist und dessen Sohn Hâmil nicht vor-
kommt; 'Akara, Z. 20, ist in 'Ukwa zu verbessern.

²⁾ Gl.: الْكَنْهَرُ...الْمُتَكَثِرُ...أَخَذَ مِنَ الْكُھَرِ...غَلَطَ الْبُوجْهَ
وَالنُّونَ وَالْوَاوَ فِي الْكَنْهَرِ زَائِدَتَانِ

LXXXIX. ¹⁾ Vgl. Usd al-gâba, IV, 131: الْمَسْبُحِ. Ibn
Kutejba, Ma'ârif, 160: الْمَسْبُحِ, welche Lesart auch bei I. Dur.
232, Note p., als unrichtig angeführt ist.

²⁾ Dîw., 29, 1; die Lesarten von C. finden sich im Ap-
parat bei Ahlw.; vgl. Ag., VIII, 73.

³⁾ Der vierte Ahn des Ma'n ist Tu'al.

⁴⁾ C.: فِي.

⁵⁾ Hâmil b. Hârîta; siehe n°. LXXXVIII.

⁶⁾ Gemeint ist Sinân b. Wahb; siehe unten, n°. XCV.

⁷⁾ Damit ist einer der Männer aus dem Stamm Jarbû' b. Hanzala gemeint, die in diesem Buche als *Mu'ammarrûn* erwähnt sind, z. B. Maşâd b. Ġanâb, 'Abbâd b. Šaddâd, oder Hammâm b. Rijâh.

⁸⁾ Nämlich Sejf b. Wahb; siehe n°. XL.

⁹⁾ Ka'b b. Radât oder sein Sohn 'Abd Jagût; siehe n°. LXXIX und LXXX.

XC. ¹⁾ C.: السَّكْسَكِ.

²⁾ C.: كِنْدِي.

XCI. 1) Gl.: ولد من عوف [أثما] من ولد

الادرم [عوف] بن دهر [بن تيمام] بن غالب [وهو] شاعر

2) Derselbe Überlieferer in Ag., II, 34, 10, erwähnt; TA., s. v., II, 561, hat noch die Formen: خَرْبُوز und خَرْبُوز. — In den Nawâdir von al-Kâlî, fol. 60^a, wird das folgende Gedicht nach der unten erwähnten Version von al-Aşma'î überliefert mit der Einleitung: وقرأت على ابن دريد للنمر بن تولب

3) Dieser Vers in LA., s. v. قلب, I, 351; s. v. قلب, I, 180 (mit الخَلْبَة), als von Namir; s. v. خيل, XIII, 243 (الخَلْبَة), anonym. Ueberall: الخالة (für الطلة).

4) Kâlî, l. c.: تثلب.

5) LA., s. v. سرا, XIX, 100, als von Namir.

XCII. 1) Dieses Wort, sowie die masculinen Anreden in den folgenden Zeilen, Vers 3: خَلْتَهُ, Vers 5: أَبَاكَ (vgl. Schol.), müssten, sofern die Anreden sich auf eine Frau beziehen, in die entsprechenden Femininformen verändert werden.

2) LA., s. v. زمر, V, 417; s. v. قرشع, X, 143, 1 (anonym); TA., s. v. اقرنشع, V, 460, überliefert ausserdem: مُقَرَّنِسَعًا; Asâs al-balâga, s. v. زمر, I, 266, hat die Lesart: مبرنشقا.

3) Asâs, ibid.: واستزمر فلان عند الهوان صار قليلا ضئيلا.

XCIII. 1) Auch die Form الجَرْنَفَس ist überliefert, I. Dur., 233, 11; LA., s. v., VII, 336.

2) C.: ينخ.

3) Gl.: أقوى في هذا البيت.

XCIV. 1) Vgl. diese Abhandl., I, 214.

XCV. ¹⁾ Dieser Sohn des Wahb b. Adram wird sonst nicht erwähnt.

²⁾ Gl.: خُرْبُوذَ mit معا.

³⁾ Der Vers ist am Rande eingefügt.

⁴⁾ Gl.: بلدح مكان في طريق التنعيم.

⁵⁾ (d. G.). — C.: فَرَّخَ⁹; das folgende Wort entweder in der Bedeutung von غريب, TA., s. v., III, 292, unten, oder = ردى, welche Bedeutung vereinzelt von Kurâ^c (LA., s. v., VI, 65, oben) überliefert wird.

XCVI. ¹⁾ TA., s. v. جزم, VIII, 228, kennt einen عوف بن
مَجَزَم في بنى سامة بن لوى

²⁾ Nach der gewöhnlichen Genealogie nimmt diese Stelle ein عبيد ein.

³⁾ Hier ist wohl Kuss b. Sâ'ida aus Negrân gemeint, oder vielleicht ein anderer der zahlreichen Südaraber, die unter den *Mu'ammarrûn* aufgezählt werden.

XCVII. ¹⁾ Seine Frau Fâchita bint Ḳaraza, Murûg, V, 8 (nicht Ḳurza). Nach dieser Frau scheint das im Quartier der B. Naufal b. 'Abd Manâf (zu deren Stamm sie gehörte) befindliche دار بنت قرظة benannt zu sein; al-Azraqî, 462, 12.

XCVIII. ¹⁾ Schwarzlose, Waffen der alten Araber, 229.

XCIX. ¹⁾ Der Vers wird in Muhâd. ud., II, 199, von Rustem b. Mahmûd angeführt.

²⁾ Alte Alliteration, 'Abîd b. al-Abras, ed. Hommel, Vers 6 (Aufsätze und Abhandlungen, 55); Muchtârât, 99, 3.

³⁾ Muh.: قد شان اهله.

⁴⁾ C.: واتبعته .

CI. ¹⁾ Das Recht der Erhebung von Steuern und Abgaben wird als ein Attribut der Macht erwähnt, Muf., 32, 17 (يُجَبَى); 35, 17; vgl. Ag., IV, 136, 18 ff. Vgl. auch ein himjaritisches Gedicht bei D. H. Müller, Burgen und Schlösser, nach dem Iklîl, I. Heft, 71, 8—10; dasselbe Moment in einem andern himjaritischen Verse bei al-Ġâhiz, WZKM., VIII, 61, 1. Man sagt von der Verpflichtung zu solchen Abgaben: الاتوة التي كانت في اعناقهم, Ag., X, 12, 10. (Vgl. Ibn Chor-dâdbeh, 94, 3; d. G.).

CII. ¹⁾ Buḥturî, 302, giebt das Gedicht als von Nâbiga Ġa'dî; Balawî, II, 413, anonym.

²⁾ Bḥt.: شيخ كبير; Bal.: يا من لشيخ .

³⁾ Bal.: تجرد .

⁴⁾ Bḥt., Bal.: افنى .

⁵⁾ Bal.: حائلة .

⁶⁾ Bal.: وسخف .

⁷⁾ Bḥt.: ودروس مُخْلِفة تلوح .

⁸⁾ Bḥt.: المنية .

⁹⁾ Bḥt.: بَعْدَ; Bal.: يأتى بعد .

¹⁰⁾ Vgl. n°. XXII, Anm. 6. — Auf die Abnutzung der drei Kopfbünde bezieht sich auch Ibn Ḥamdîs, Dîwân, ed. Schiaparelli, n°. 286, Vers 15, in der Schilderung des hohen Alters; ich corrigire das unverständliche: الى سنّ ... من أفنى : des gedruckten Textes in: ثلث عمائم (أبلى oder ثلث عمائم)

CIII. ¹⁾ Vgl. Ag., XIV, 39, 20, A'sâ Bâhila.

- ²⁾ C.: ابهما .
³⁾ Das vorhergehende Wort = اخو الآن .
⁴⁾ C.: اسر .
⁵⁾ Von I, صاب = قصد, LA., I, 24.
⁶⁾ C. deutet auch die Möglichkeit der Lesart وَيُعْطَى an.
(d. G.: وَيُعْطَى).

- CIV.** ¹⁾ Kāmûs, s. v. خنب: شاعر معمر تابعي .
²⁾ Vgl. n^o. CIII und LXIX, Anm. 3.
³⁾ (d. G. schlägt hier die Emendation المقروع = المقرع in der Bedeutung سيد, vor).

- CV.** ¹⁾ Sein Name ist Mâlik b. Salamat al-šarr, Enkel des Kušejr, Kâmil, 273.
²⁾ B. Mu'âwija b. Kejs, Urenkel des Kušejr.
³⁾ So in C. Nominativ, wie auch oben, 97, 18. 23. 24; Subject: «was ich mir wünsche» (ist).

CVI. ¹⁾ Nach Anderen: حرملة بن منذر, Ag., XI, 24 die Namensangabe bei Abû Hâtim haben auch Ibn Kutejba, Šu'arâ', fol. 52^b, 'Ajnî, II, 156, u. A. (siehe Guidi's Index zu Chiz.).

²⁾ Bht., 152; Ag., XI, 28 (Verse 1. 2, mit ähnlicher Einleitung); Chiz., II, 155.

- ³⁾ Bht.: اصبح .
⁴⁾ Chiz.: حال .
⁵⁾ C.: الجوار; Bht.: الجوارى .
⁶⁾ Bht.: ويرحل .
⁷⁾ Bht.:

وَبَا حَبْدًا هُوَ مُرْسَلًا حِينَ يُرْسَلُ

Was man unter dem «Boten des Todes» zu verstehen hat, ist aus folgender Mittheilung bei Ibn Ḥamdūn, fol. 210^b, ersichtlich: رأى إياس بن قتادة العبشمي شيبه في لحيته : فقال الموت يطلبني وأرى لا أفوته أعوذ بك من فُجآت الأمور

CVII. ¹⁾ Chiz., II, 168; 'Ajnî, III, 395.

²⁾ Chiz.: مرّ; 'Ajnî: طرل.

³⁾ Der Halbvers bei 'Ajnî, Chiz. (citirt aus Ġâhiz, Bajân) so:

نَقَضَ كُلِّي وَنَقَضَ بَعْضِي

⁴⁾ Vgl. oben, 63, 1.

⁵⁾ 'Ajnî: وطوين.

⁶⁾ C.: نهض.

CVIII. ¹⁾ Usd al-ġâba, I, 115, nach anderer Quelle und mit anderem Wortlaut und theilweise verschiedenem Inhalt. Bemerkenswerth ist, dass die Nachrichten über Hâsim und Umejja, denen eine den Hâsimiden freundliche und den Umejjaden feindliche Gesinnung zu Grunde liegt, in jener Version fehlen; dafür bloss flüchtig: ثم سأل عن عبد المطلب وعن أمية بن عبد شمس ثم قال له فهل رأيت محمداً. Amad ist nach derselben Version 300 Jahre alt.

²⁾ C.: أَمَد.

³⁾ C.: تسَلَّ, ebenso Z. 19. 21: اسَلَّك, فاسلَّك.

⁴⁾ Isâba, I, 122, wo Abû Hâtin citirt wird: عننا.

CIX. ¹⁾ Ist wohl in أمية بن عوف zu verändern, sofern er mit der bei I. Hisâm, 30, 12, ZDMG., XIII, 148, 15, al-

Mas'ûdî, Tanbîh, 218, 3, erwähnten Person aus der kinânitischen Sippe der B. Fuḳejm identisch ist, in welcher Familie das Amt des *Kalammas* (Verkündiger der Intercalation, نسبي) erblich war. — In TA., s. v., IV, 222: أبو ثمامة: جنادة بن أمية من بني المطلب بن حدثان بن مالك بن كنانة. Nicht das Amt des *Kalammas* ist gemeint, sondern bloss ein ehrendes Epithet beabsichtigt in der Bezeichnung von Helden aus dem Stamme Ṭajj, bei Abû Temmâm, Dîwân, ed. Bejrût, 424, 9:

وهل خاب من جذمائه في اصل طيبي
على العديتين القلنس أو عمرو

²⁾ Für das sinnlose *جذ* in C.

³⁾ Eigentlich: *الحدثان* (anderwärts: *كنانة*) بن مالك بن كنانة.

⁴⁾ Vgl. I. Hiš., 239, 10: عقلائكم وذوى اسنانكم; Murûg, I, 217, 6.

⁵⁾ Vgl. das *Hadîṭ*: تياسروا في الصداق (أي تساهلوا فيه: in Nihâja, s. v. يسر, IV, 265), Muhâd. ud., II, 123: وقيل لا تغالوا بمهور النساء فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا وتقوى عند الله كان أولى بكثرتها رسول الله صلعم وما أصدق امرأة من نسائه ولا من بناته أكثر من اثنتي عشرة] اوقية وذلك اربعائة وثمانون درهماً

⁶⁾ C.: لم. (Mit Beibehaltung von لم schlägt d. G. vor, in der vorhergehenden Zeile أنكحتم zu lesen.)

⁷⁾ C.: أحمد.

CX. ¹⁾ Ham., 504, Verse, 1. 3; Bḥt., 262.

²⁾ Bḥt.: مبيعة.

³⁾ Bḥt.: الذيل والمروط.

⁴⁾ Bei Bht. zum Schluss noch die Ḥam. als Vers 3 stehende Zeile, mit der Variante:

أَضْحَى فَلَانٌ لِعُمْرِهِ حَكَمًا

⁵⁾ Vgl. oben, 68, 16 — 69, 4; der Text an beiden Stellen ist hier und da verschieden, und der Schlussvers (vgl. n^o. LXI, Anm. 32) fehlt an ersterer ganz.

CXI. ¹⁾ Murt., n^o. 5: وقيل ان اسم ذى الاصبع محرت بن
حريثان وقيل حريثان بن حريث. Ibn Ḥamdūn fügt hinzu (216^a):
وقيل ابن حريثان بن حارثة

²⁾ C.: بن.

³⁾ Chiz., II, 408, wo auch die verschiedenen Angaben über seine Genealogie. Das Gedicht steht bei Buḥturî, 297, als von ‘Âmir b. al-Zarib; in Usd al-gâba, IV, 201, als von Karada b. Nufâṭa.

⁴⁾ Bht.: شغنى.

⁵⁾ Bht.: ليلا طويلا ولو ناغانى.

⁶⁾ Usd hat statt dieses Halbverses:

وحال يالسمع دونى المنظر العسير

Buḥturî schliesst das Gedicht mit einem 3. Verse:

وَكُنْتُ أَمْشَى عَلَى الرَّجْلَيْنِ (السَّاقَيْنِ: Usd) مُعْتَدِلًا

فَصِرْتُ أَمْشَى عَلَى أُخْرَى مِنَ الشَّجَرِ

(Glosse in Usd: على ما تنبت الشجر)

Dazu noch ein 4. Vers in Usd al-gâba:

إِذَا أَقُومُ عَاجَنْتُ الْأَرْضَ مُتَّكِئًا

عَلَى الْبَرَاجِمِ حَتَّى يَذْهَبَ النَّفَرُ

أَصْبَحْتُ شَيْخًا أَرَى الشَّخْصَيْنِ أَرْبَعَةً
 وَالشَّخْصَ شَخْصَيْنِ لَمَّا مَسَّنِي (٤) الْكِبَرُ
 لَا أَسْمَعُ الصَّوْتَ حَتَّى أُسْتَدِيرَ لَهُ
 لَيْلًا وَإِنْ هُوَ نَاغَانِي بِهِ (٥) الْقَمَرُ (٥)
 وَأَمَّا قَلَّ لَيْلًا لِأَنَّ الْأَصْوَاتَ هَادِئَةً فَإِذَا لَمْ يَسْمَعْ بِاللَّيْلِ وَالْأَصْوَاتِ
 سَاكِنَةً كَانَ مِنْ أَنْ يَسْمَعَ بِالنَّهَارِ مَعَ ضَجَّةِ النَّاسِ وَلَغَطِّهِمْ أَبْعَدَ،
 آخِرُ الْمَعْمَرِينَ
 وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى الشَّبَابِ وَلَمْ
أَفْقَدْ بِهِ إِذْ فَقَدْتُهُ أَمَّا
قَدْ كُنْتُ فِي مَنَعَةٍ^(٢) أُسْرُ بِهَا
أَمْنَعُ ضَيْمِي وَأَهْبِطُ الْعَصَا
وَأَسَاحِبُ الرِّيطَ وَالْبُرُودَ^(٣) إِلَى
أَدْنَى تِجَارِي وَأَنْفُضُ اللَّيْمَا^(٤)

٥٧٨ وقال حين مضت له تسعون حاجة * وهي قصيدة^(٥)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تِسْعِينَ حَاجَةً
خَلَعْتُ بِهَا عَنِّي عِذَارَ لَجَامِي
رَمَتْنِي بَنَاتُ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى
فَمَا بَالُ مَنْ يُرْمَى وَلَيْسَ بِرَامٍ
فَلَوْ أَنَّهَا نَبِلَتْ إِذَا لَاتَّقَيْتُهَا
وَلَكِنَّمَا أُرْمَى بِغَيْرِ سِهَامٍ
إِذَا مَا رَأَى النَّاسُ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ
حَدِيثًا جَدِيدَ الْبَرِّ غَيْرَ كَهَامٍ
فَأَفَنِي وَمَا أَفْنِي مِنَ الدَّهْرِ لَيْلَةً
وَلَمْ يُغْنِ مَا أَفْنَيْتُ سِلْكَ نِظَامٍ
عَلَى الرَّاحَتَيْنِ مَرَّةً وَعَلَى الْعَصَا
أَنْوُ ثَلَاثًا بَعْدَهُنَّ قِيَامِي
وَأَهْلَكَنِي تَأْمِيدُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ
وَتَأْمِيدُ عَامٍ بَعْدَ ذَاكَ وَعَامٍ

CXI. قَالُوا وَعَلَى ذُو الْأَصْبَعِ الْعَدَوَانِي وَهُوَ حُرْثَانُ بْنُ مُخَرِّثٍ^(١)

مِنْ^(٢) عَدَوَانَ بْنِ عَمْرِو بْنِ قَيْسِ بْنِ عَيْلَانَ ثَلَاثُمِائَةِ سَنَةٍ

وَقَالَ^(٣)

وَمُصِيبَةٌ * فِيكُمْ وَأَنْمَا هُوَ مَالٌ مِنْ أَمْوَالِكُمْ وَإِنَّ الْأَسْرَاءَ تِجَارَةٌ مِنْ 66a
 تِجَارَاتِ الْعَرَبِ فَلَا تَسْأَلَنَّ أُسِيرَكُمْ فَوْقَ مَا عِنْدَهُ فَيَمُوتَ فِي
 أَيْدِيكُمْ فَلَا يَسْتَأْسِرَ بَعْدَهُ أَحَدٌ لَكُمْ وَأَكْثَرُوا الْعَتَاقَةَ فِي أَسْرَاهِ
 الْعَرَبِ وَدَعُوا الْعَرَبَ تَرْجُوكُمْ وَتَسْتَبْقِيَكُمْ، وَأُوصِيَكُمْ بِالضَّيْفِ فَإِنْ
 كُنَّا إِذَا قُلٌّ لَمْ يَكُنْ يُسْمَعُ مِنْهُ حَتَّى يَقُولَ الضَّيْفُ فَلَا يَخْرُجَنَّ
 مِنْ عِنْدِكُمْ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَقُولَ فِيكُمْ، وَأُوصِيَكُمْ بِالْجِيرَانِ
 فَأَكْرِمُوهُمْ فَلَا تَغْشَوْا مَنَازِلَهُمْ وَلِيَصْحَبَهُمْ دَوُوْ أَسْنَانِكُمْ وَأَمْنَعُوا قَتِيَانَكُمْ
 صَحَابَتَهُمْ، وَأُوصِيَكُمْ بِالْخُفَرَاءِ خَيْرًا فَلَا تُغْرِمُوهُمْ فِي غُرْمِكُمْ وَأَغْرَمُوا فِي
 غُرْمِهِمْ فَإِنَّهُمْ عُدَّةٌ لَكُمْ يُعِينُونَكُمْ مَا دَامُوا فِيكُمْ وَيَنْقُصُونَكُمْ إِذَا
 فَارَقُوكُمْ وَيُعِينُونَ عَلَيْكُمْ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكُمْ، وَأُوصِيَكُمْ بِأَيَّامِكُمْ
 خَيْرًا شُدُّوا حُجُبَهُنَّ وَأَنْكَحُوهُنَّ أَكْفَاءَهُنَّ وَأَيَّسِرُوا الصَّدَاقَ ٥
 فِيمَا بَيْنَكُمْ تَنْفَقُ أَيَّامَكُمْ وَيَكْثُرُ نَسْلُكُمْ، فَإِذَا نَكَحْتُمْ فِي الْعَرَبِ
 فَاخْتَارُوا لَكُمْ ٥ ذَوَاتِ الْعَفَافِ وَالْحَسَانَ أَخْلَاقًا فَإِنَّكُمْ لِمَا يَكُونُ
 مِنْهُمْ أَجْمَدُ 7) مِنْ غَيْرِكُمْ وَأَنْتُمْ رَأَوْنَ فِيمَنْ بَقِيَ مِنْ * نِسَائِكُمْ مِثْلَ 66b
 مَا رَأَوْا فِيمَنْ جَاءَهُمْ مِنْهُنَّ، وَإِذَا نَكَحْتُمُ الْغَرِيبَةَ يَعْنِي الْمَرْأَةَ مِنْ
 غَيْرِكُمْ فَأَغْلُوا صَدَاقَهَا، وَتَزَوَّجُوا فِي أَشْرَافِ الْقَوْمِ ثُمَّ أَكْرِمُوا مَثْوَى
 صَاحِبَتِهَا مَا كَانَتْ فِيكُمْ وَلَا تَحْرِمْوَهَا إِذَا انْصَرَفَتْ إِلَى قَوْمِهَا مَالَهَا
 وَاصْرِفُوهَا عَلَى أَحْسَنِ حَالَاتِهَا لَا تَنْقُصُوهَا مِنْ شَيْءٍ يَكُونُ لَهَا
 فَإِنَّ كَرِيمَةَ الْقَوْمِ إِذَا رَجَعَتْ إِلَيْهِمْ قَلِيلًا مَتَاعُهَا ظَاهِرَةٌ حَاجَتُهَا
 غَيْرَ رَاجِعَةٍ فِيكُمْ غَيْرُهَا، وَأُوصِيَكُمْ بِالصِّلَةِ فَإِنَّهَا تُدِيمُ الْأُلْفَةَ وَتَسْرِ
 الْأُسْرَةَ، وَأُحْدِثْكُمْ الْقَطِيعَةَ فَإِنَّهَا تُورِثُ الصَّغِينَةَ وَتُفَرِّقُ الْجَمَاعَةَ
 وَأَيَّامَكُمْ وَالْعَاجِلَةَ فَإِنَّهَا رَأْسُ السَّفَةِ،

CX. قَالُوا وَعَاشَ عَمْرُو بْنُ قَمِيَّةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ مَالِكِ بْنِ

صُبَيْغَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عَكَابَةَ تِسْعِينَ سَنَةً وَقَالَ 1

CIX. قالوا وعلش القلّمس وهو أُميّة بن عوف^(١) دَفَرًا طويلاً وهو من حكماء العرب وكان جدّه^(٢) الحارث بن كنانة^(٣) وهو الذي يقوم بفناء البيت ويخطب العرب وكانت العرب لا تصدر حتى يخطبها ويوصيها فقال يا معشر العرب أطيعوني تُرشدوا قالوا وما ذاك قل انكم قوم تَقَرَّدْتُمْ بِالْهَيْهَةِ شَتَّى وَأَنْتَى لِأَعْلَمَ مَا اللَّهُ بِكَدِّ هَذَا بِرَاضٍ وَإِنْ كَانَ رَبُّ هَذِهِ الْآلِهَةِ أَنَّهُ لَيُحِبُّ أَنْ يُعْبَدَ وَحْدَهُ فنفرت العرب عنه ذلك العام ولم يسمعوا له موعظةً، فلما حجّ من قابل اجتمعوا اليه وهم مَزُورُونَ عنه فقال ما لكم أيّها الناس كَأَنَّكُمْ تَخْشَوْنَ مِثْلَ مَقَالَتِي عَامًا أَوَّلَ إِنِّي وَاللَّهِ لَوْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى أَمْرِي بِمَا قُلْتُ لَكُمْ مَا أَعْتَبْتُكُمْ وَلَا اسْتَعْتَبْتُ وَلَكِنَّهُ رَأَى مِنِّي فَادِّ ابْنَيْكُمْ فَأَنْتُمْ أَبْصَرُ، أُوصِيكُمْ * بخصلتين الدين والحسب فأما الدين فللّهِ وَمَنْ أُعْطِيْتُمُوهُ عَهْدًا فَقُوا لَهُ وَمَنْ أُعْطَاكُمْ عَهْدًا فَارْعَوْا عَهْدَهُ حَتَّى تَرُدَّوهَ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْحَسْبُ فَبَدْلُ النَّوَالِ، فلما حضرته الوفاة حضره أشرف قومه من كنانة ومات بمكة فقالوا قُلْ نَسْمَعُ وَمَرْنَا نَطِيعُ وَأَوْصِنَا نَقْبِلُ وَزَوِّدْنَا مِنْكَ زَادًا نَذْكُرُكَ بِهِ، فقال أُوصِيكُمْ بِأَحْسَابِكُمْ فَإِنَّهَا مَقْدَمٌ وَإِدْكُمْ وَشَرْفُكُمْ فِي مَحَافِلِكُمْ وَكَفَافُ وَجُوهِكُمْ وَغِنَى مُعْدِمِكُمْ، وَأُوصِيكُمْ بِالسَّائِلِ إِنْ كَانَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْأَلَ غَيْرَكُمْ وَإِنْ كَانَ مِنْ سِوَاكُمْ وَتِيْمِكُمْ فَلَا تُخْطِئْهُ مَا رَجَا فِيكُمْ وَاسْتَوْصُوا بِذَوِي أَسْنَانِكُمْ^(٤) خَيْرًا أَجْمِلُوا مُحَاطَبَتَهُمْ قَدَمَوْهُمْ أَمَامَكُمْ وَزَيَّنُوا بِهِمْ مَجَالِسَكُمْ، وَأُوصِيكُمْ بِبُيُوتِ الشَّرَفِ فِيكُمْ أَقِيمُوا لَهُمْ شَرْفَهُمْ وَلَا تَنْزِعُوا الرِّئَاسَةَ مِنْهُمْ حَتَّى لَا تَجِدُوا لَهَا مِنْهُمْ أَهْلًا، وَأُوصِيكُمْ بِالْحَرْبِ إِنْ ظَفَرْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَبْقُوا فِيهِمْ فَإِنَّهُ حَسْبٌ لَكُمْ وَيَدٌ عِنْدَ عَدُوِّكُمْ فَإِنْ مَنَ ظَفَرْتُمْ بِهِ فَهُوَ ظَافِرٌ بِكُمْ لَا بُدَّ وَهُوَ عَامِلٌ فِيكُمْ بِمَا عَمِلْتُمْ بِهِ فِيهِ فَلَا تَقْتُلَنَّ أَسِيرًا فَإِنَّهُ ذَحْلٌ عِنْدَكُمْ

عن أشياخه قل قل معاوية أتى لأحب أن ألقى رجلاً قد
أتت عليه سن وقد رأى الناس يُخبرنا عما رأى فقال بعض
جلسائه ذاك رجل بحضرموت فأرسل اليه فأتى به فقال له ما
اسمك قال أمد² قل ابن من قال ابن أمد قل ما اتى عليك من
السن * قال ستون وثلاثمائة سنة قال كذبت قال ثم إن معاوية 64b
تشاغل عنه ثم أقبل عليه فقال ما اسمك قال أمد² قال ابن
من قال ابن أمد قل كم اتى عليك من السن قال ثلاثمائة وستون
قال فأخبرنا عما رأيت من الأزمان أين زماننا هذا من ذلك قال
وكيف تسأل³ من تكذب قال أتى ما كذبتك ولكنى احببت أن
اعلم كيف عقلك قال يوم شبيه بيوم وليلة شبيهة بليلة يموت
ميت ويولد مولود فلولا من يموت لم تسعهم الأرض ولولا من
يولد لم يبق احد على وجه الأرض، قال فأخبرنى هل رأيت
هاشماً قال نعم رأيت طويلاً حسن الوجه يقال إن بين عينيه
بركة أو غرة بركة، قال فهل رأيت أمية قال نعم رأيت رجلاً
قصيراً أعشى يقال إن فى وجهه لشراً أو شوماً، قال أفرأيت محمداً
عليه السلام قال ومن محمد قال رسول الله صلعم قال ويحك
أفلا فحمت كما فحمت الله تعالى فقلت رسول الله، قال فأخبرنى
ما كانت صناعتك قل كنت رجلاً تاجراً قال فما بلغت تجارتك قل
كنت لا اشتري عيباً⁴ ولا ارد ربحاً، قل معاوية سئلى قل أسألك
أن تدخلنى الجنة * قل ليس ذاك بيدى ولا أقدر عليه قل 65a
فأسألك أن ترد على شىء قل ليس ذاك بيدى ولا أقدر عليه
قل لا أرى بيدك شياً من امر الدنيا ولا من امر الآخرة فردنى
من حيث جئت بى قال أمّا هذه فنعم قل ثم أقبل معاوية على
أصحابه فقال لقد أصبح هذا زاهداً فيما انتم فيه راغبون،

بنى عامر لبنًا وابلاً ويقال بل تَمَّتْ عَقِيلُ الْعَدَدِ وَالشِّدَّةِ فليس
 فى بنى كعب بطن أشدَّ ولا أعد من بنى عَقِيل ثم قُلَّ لِحَبِيبِ
 تَمَّةَ قَالِ الْمَحَبَّةُ (٨) من اخوتي فكلُّ بنى كعب يتعطف عليهم،
 CVI. قالوا وعاش ابو زُبَيْد الطَّاعَى وهو الْمُنْذِر بن حَرْمَلَةَ (١)
 من بنى حَيَّة خمسين ومائة سنة وكان نصرانياً بالرقّة فيما حدث
 به الكلبي عن ابي محمد المُرْهَبِيّ وكان يُجْعَلُ له فى كلِّ احد
 ٥٤٢ طعام كثير ويُهَيَّأُ له شراب كثير ويذهب اصحابه * يتفرقون فى
 البيعة ويَحْمِلُنَهُ النِّسَاءُ فيَضَعُنَهُ فى ذلك المجلس فجُعِلَ له
 طعام فى احدٍ من تلك الآحاد وقُدِّمَتْ اُباريقُهُ وَحَمَلَنَهُ النِّسَاءُ
 فجاءه الموت فقال (٢)

اذا جُعِلَ (٣) المرء الذى كان حازماً
 يُحَلُّ به حَلٌّ (٤) الْحَوَارِ (٥) وَيُحْمَلُ (٦)
 فليس له فى الْعَيْشِ خَيْرٌ يُرِيدُهُ
 وتكفينه مَيْتاً أَغْفُ وَأُجْمَلُ
 اتانى رَسولُ الْمَوْتِ يا مَرْحَباً به
 لَأَتِيَهُ وَسَوْفَ وَاللَّهِ أَفْعَلُ (٧)
 ثم مات فجاءه اصحابه فوجدوه مَيْتاً،

CVII. وعاش الْأَغْلَبُ الْعِجْلَمِيّ عُمراً طَوِيلاً وقال (١)

إِنَّ (٢) اللَّيَالِيَّ اسْرَعَتْ فى نَقْصِي
 أَخَذَنْ بَعْضِي وَتَرَكَنَ بَعْضِي (٣)
 حَنِينٌ (٤) طُولِي وَحَنِينٌ (٥) عَرْضِي
 أَقْعَدَنِي مِنْ بَعْدِ طُولِ نَهْضِي (٦)

CVIII. قالوا (١) وقال ابو عامر رجل من اهل المدينة عن

رجل من اهل البصرة، قال ابو حاتم وحدث به ابو الجنيد الضرير

أَهْمُ بِأَشْيَاءَ كَثِيرٍ فَتَعْتَقِي
 مَشِيَّةُ نَفْسٍ أَتَهَا لَيْسَ تَقْدِرُ
 تَلْعَبَتِ الْإِيَّامُ بِي فَتَرْكُنِي
 أَجَبَّ السَّنَامِ حَائِرًا حِينَ أَنْظُرُ
 أَرَى الشَّخْصَ كَالشَّخْصَيْنِ وَالشَّيْخَ مُوَلَّعٌ
 بِقَوْلٍ أَرَى وَاللَّهِ مَا لَيْسَ يُبْصِرُ
 وَقَالَ خِنَابَةُ لِابْنَيْهِ حِينَ كَبِرَ وَحَالًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَالِهِ
 مَا أَنَا أَنْ أَحْسَنْتُمَا بِي وَحُلْتُمَا
 عَنِ الْعَهْدِ بِالْغَرِّ الصَّغِيرِ فَأُخْدَعُ
 جَرَيْتُ مِنَ الْغَايَاتِ تَسْعِينَ حَاجَةً
 وَخَمْسِينَ حَتَّى قِيلَ أَنْتَ الْمُقَرَّعُ^(٥)

المقَرَّعُ المسود^(٣)،

CV. حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ قَالَ الْكَلْبِيُّ أَخْبَرَنَا كَعْبُ الْأَسَدِيِّ
 وَكَانَ مَعَنَا بِخُرَاسَانَ قَالَ خَبَرْنَا مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ قَالَ أَنَسَى كَعْبُ
 ابْنِ رَبِيعَةَ فِي مَنَامِهِ فَقِيلَ لَهُ كَبِرَ سِنَّكَ وَرَقَّ عَظْمُكَ وَحَضَرَ
 أَجْلُكَ فَقُلْ لَوْلَاكَ فَلَيْتَمَنَّا فَإِنَّهُمْ سَيُعْطُونَ أَمَانِيَهُمْ فَجَمَعَهُمْ فَقَالَ تَمَنَّا
 فَلِكُلِّ امْرَأَةٍ * مِنْكُمْ أَمْنِيَّتُهُ فَقَالَ الْحَرِيشُ أَتَمَنَّى النَّعْظَ قَالَ فَلَمْ⁶³⁶
 أَنْكَحْ بَنِي عَامِرٍ وَقَالَ لِقُشَيْرٍ تَمَنَّهُ فَقَالَ الْبَقَاءُ وَالْجَمَالُ فَهُمْ أَجْمَلُ
 بَنِي عَامِرٍ وَأَطْوَلُهُمْ أَعْمَارًا كَانَ مِنْهُمْ ذُو الرُّقْبَيَّةِ^(١) كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ
 رَجُلًا ثُمَّ أَدْرَكَ مَعَاوِيَةَ وَمَعَهُ أَلْفُ طَعِينَةٍ تَقُولُ هَذِهِ يَا ابْنَاهُ وَهَذِهِ
 يَا جَدَّاهُ وَهَذِهِ يَا عَمَّاهُ وَمِنْهُمْ حَيْدَةُ^(٢) أَدْرَكَ الْجَاهِلِيَّةِ ثُمَّ أَدْرَكَ
 بِشْرَ بْنَ مَرْوَانَ أَوْ زَمَنَ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بِخُرَاسَانَ وَهُوَ عَمُّ
 أَلْفِ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ، ثُمَّ قَالَ لِحَجَّعَةَ تَمَنَّهُ فَقَالَ اللَّبَنُ وَالتَّمَرُ فَهُمْ
 أَكْثَرُ بَنِي عَامِرٍ لَبْنًا وَتَمَرًا ثُمَّ قَالَ لِعُقَيْلٍ تَمَنَّهُ فَقَالَ الْإِبِلُ فَهُمْ أَكْثَرُ

يُلامُ وإن كان الصَّوابُ بِكَفِّهِ
وَيُحْمَدُ آلاءُ الْبَخِيلِ الْمُدَّرِفِ
كَذَلِكَ هَذَا الدَّهْرُ يَرْفَعُ ذَا الْغِنَى
بِلا كَرَمٍ مِنْهُ وَلَا بِتَحَلُّمٍ
وَلَكِنْ بِمَا حَازَتْ يَدَاهُ مِنَ الْغِنَى
يَصِيرُ امِيرًا لِلثَّيَمِ الْمُلْطَمِ

فقال معاوية قاتل الله أخا بني أُسَيْدٍ حين يقول

بَنِي أُمِّ ذِي الْمَالِ الْكَثِيرِ يَرْوَنَهُ
وإن كان عَبْدًا سَيِّدَ الْأَمْرِ جَاحِفًا
وَهُمْ لِمُقِلِّ الْمَالِ أَوْلَادُ عِلَّةٍ
وإن كان مَحْضًا فِي الْعُمُومَةِ مُخَوَّلًا

CIV. حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ وَذَكَرَ الْعُمَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ

ابن مَصْعَبٍ عَنِ الزُّبَيْرِ قَالَ عَطَاءُ سَمِعْتُهُ أَنَا وَخَلْفَ الْأَحْمَرِ مِنْهُ
قَالَ دَخَلَ خَنَابَةُ بْنُ كَعْبٍ الْعَبْشَمِيُّ (١) عَلَى مُعَاوِيَةَ (٢) حِينَ انْتَسَفَ
لَهُ الْأَمْرُ بِبَيْعَةِ يَزِيدَ ابْنِهِ وَقَدْ أَتَتْ لَخَنَابَةَ يَوْمَئِذٍ أَرْبَعُونَ وَمِائَةً
٦٨٥ سنة * فَقَالَ لَهُ مُعَاوِيَةُ يَا خَنَابَةُ كَيْفَ نَفْسُكَ الْيَوْمَ فَقَالَ يَا امِيرَ

الْمُؤْمِنِينَ أَمْتَعَنِي اللَّهُ بِكَ

عَلَى لِسَانٍ صَارٍ إِنْ هَزَزْتَهُ
وَرُكْنِي ضَعِيفٌ وَالْفُؤَادُ مُوقَّرُ
كَبِرْتُ وَأَفْنَى الدَّهْرِ حَوْلِي وَقُوَّتِي
فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا مَنْطِقٌ لَيْسَ يَهْدُرُ
وَبَيْنَ الْحَشَى قَلْبٌ كَمِيٌّ مُهْدَبٌ
مَتَى مَا يَرَى الْيَوْمَ الْعَشَنَرُ يَصْبِرُ

سنة قل فأى الأشياء بك منذ كنت بها أسراً) وأى شىء
 بوقوعه كنت أشد اكتئاباً قل يا امير المؤمنين لم يقطع الظهر
 قطع الولد شىء ولا دفع البلاء والمصائب مثل افادة المال والله
 يا امير المؤمنين ان المال ليقع من القلب موقِعاً ما يَقَعُ شىء
 وان الولد الصالح لمثل منزلة المال ولكن للمال فضيلة عليه وان
 كان طالب المال انما يجمعه لولده فانه آثر عنده منه لانه قد
 يمنع المال اذا طلبه منه وان كان يثمر له فهو أحلى متاع الدنيا
 عند اهل الدنيا، قال معاوية ليس كد احد على رأيك للمال
 حال * والولد حبة القلب وتود النفس وقطبة العيش لا خير في 626
 المال لمن لا ولد له الا أن يكون مالا يُنفقه في سبيل الله فقال
 فضالة يا امير المؤمنين

وما العيش الا المال فاحفظ فضولك
 ولا تهلكه فى الضلال فتندم
 فانى وجدت المال عزاً اذا التقت
 عليك ظلال الحرب ترهم بالدم
 اذا جل خطب صلت بالمال حينما
 توجهت من ارضى فصيح وأعجم
 وهابك أقوام وان لم تصبهم 5
 بنفع ومن يستغن يحمد ويكرم
 وتعطى 6 الذى يبغي وان كان باطلا
 بما فى يديه من متاع ودرهم
 وفى الفقر ذل للرقاب وقد ما
 رأيت فقيراً غير نكس مذم

وفيم تصابي الشيخ والدهر دائب
 بمبراته يلحو عروفا وأعظما
 رمتني صروف الدهر حتى تركنني
 أجب السنام^(١) بعد ما كنت أيهما^(٢)
 فخلت سهول الأرض وعثا ووعثها
 سهولا وقد أجبرت أن أتكلما
 وكان سليطا مقولى متنادرا
 شذاه فصرت اليوم ملعي أبكما
 كذلك ريب الدهر يترك سهمه
 أخا العز والآل الدليل المذمما
 الآل^(٣) الأيد^(٤) ذو القوة

* وحرب ياحيد القوم عن لهبانها
 شهدت فكننت المستشار المقدما
 توسطتها بالسيف ان هاب حميها
 الكماة فلم يغشوا من الحرب معظما
 فلما رأيت الموت ألقى بعاعه
 على تعمدت امرأ كان معلما
 فيممت سيفي رأسه وتركته
 ينهر عليه الذئب أفضح قشعما
 نعدت فما لي حيلة غير أننى
 أجود اذا سيل البخيل فهمهما
 وأبدل عفو ما ملكت تكرمما
 وأجبر فى اللاؤاء كلاً ومعدما

62a

فقال له معاوية كم أتت لك من سنة يا فضالة قل عشرون ومائة

الأسيدى حتى جبا إتاوة مضر فطال عمره وهو ابو الحقاد وهو
القائل

يا با الحقاد أفناك الكبير

والإتاوة خراج كان عليهم،

CH. قل وقال ابو الحسن المدائنى أنشدنى ابو الشماخ بن

الشماخ الطامى (1)

ما بلأ شيخ (2) قد تخذد (3) لحمه

أبلى (4) ثلاث عمائم ألوانا

سوداء داجية (5) وسحق (6) مفوف

وأجد لونا بعد ذاك (7) هجانا

ثم الممات (8) وراء (9) ذلك كله

وكأنما يغنى بذاك سوانا

قل وكانت العمامة تلبس اربعين سنة فكانه * عاش عشرين ومائة 616

سنة (10)، وقال آخرون إنما عنى أنه كان شابا وذلك قوله سوداء

داجية ثم أخلص وأبيض بعض رأسه ولحيته وذلك قوله وسحق

مفوف ثم عاد رأسه كأنه ثغامة فذلك قوله وأجد لونا بعد ذاك

هجانا، والهيجان البياض،

CH. وزعم العمري عن عطاء بن مضع قل حدثنى عبيد

ابن أبان النُميرى قل قدم فضالة بن زيد العدوانى على معاوية

فقال له معاوية كيف أنت والنساء يا فضالة فقال يا امير المؤمنين

لا بآه لى ألا المنى وأخو المنى

جدير بأن يُلحى ابن خرب ويشتما

[الرواية * ولا قُط لى * والقُط للجماع ومن قل بآه فقد أخطأ لأن

البلعة ممدودة وهي تاء فى الإدراج]

اِنْ اُمْسَ كَلًّا لَا اُطَاعُ فَرَبِّمَا
 سَقَنُ الْكَتَائِبَ مَشْرِقًا اَوْ مَغْرِبًا
 وَلِرَبِّ كَبُشِ كَتِيبَةٍ لَا قِيَتُهُ
 فَطَعَنَتْهُ حَتَّى اُوَارِيَ الثَّغْلَبَا^(١)
 اَجْرَرْتَهُ رَمَحِي فَخَرَّ لَوَجْهَهُ
 مَا اِنْ يُجِيبُ اِذَا دَعَا الْمُسْتَضَاعَا
 فِي فُتْيَةٍ مِنْ حَضْرَمَوَاتٍ اَعَزَّةٍ
 لَا يَنْكَلُونَ اِذَا الْمُنَادِي ثَوَّبَا

XCIX. قُلْ أَبُو حَاتِمٍ قُلْ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ قُلْ

دَخَلَ اَدَّهْمُ بْنُ مُحَرِّزٍ الْبَاهِلِيَّ اَبُو مَالِكٍ بْنُ اَدِّمٍ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ
 وَرَأْسَهُ كَالثَّغَامَةِ فَقَالَ لَوْ غَيَّرْتَ هَذَا الشَّيْبَ فَذَهَبَ فَاخْتَضَبَ
 بِسَوَادٍ ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ قُلْتُ بَيْنَا لَمْ
 أَقُلْ بَيْنَا قَبْلَهُ وَلَا اُرَانِي اَقُولُ بَعْدَهُ قُلْ هَاتِ فَأَنْشَأَ يَقُولُ^(١)

* وَلَمَّا رَأَيْتُ الشَّيْبَ شَيْنًا^(٢) لَأَهْلِهِ^(٣)

61a

تَفَتَّيْتُ وَأَبْتَنَعْتُ^(٤) الشَّبَابَ بِدِرْهَمٍ

C. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَذَكَرُوا عَنْ أَبِي مَسْكِينٍ قَالَ عُمَرُ رَجُلٌ مِنْ

بَلِيٍّ يُقَالُ لَهُ النِّعْمَانُ دَهْرًا فَقَالَ

تَهَدَّلْتُ الْعَيْنَانِ بَعْدَ طُلَاوَةٍ
 وَبَعْدَ رِضَا فَأَحْسَبُ الشَّخْصَ رَاكِبًا
 وَأُبْعِدُ مَا أَنْكَرْتُ كَرِيٍّ أَسْتَبِينَهُ
 فَأَعْرِفُهُ وَأُنْكِرُ الْمُتَقَارِبَا

CI. حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قُلْ قُلْ هِشَامُ وَأَخْبَرَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ

تَمِيمٍ قَالُوا كَانَتْ الْاِتَاوَةُ مِنْ مُضَرٍّ فِي الْكُبَرِ وَالْقُعْدُ فِي النَّسَبِ^(١)
 فَصَارَتْ إِلَى بَنِي عَمْرِو بْنِ تَمِيمٍ فَوَلِيَهَا رَبِيعَةُ بْنُ عَزَّى بْنِ بُزَّى

الدَّهْرَ وَمَا كَانَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَشْكُوهُ وَقَدْ بَلَغْتَ هَذِهِ السَّنَ
وَأَنْشَأَ ابْنُ ابْنَتِهِ يَقُولُ

إِنْ تَكُنْ قَدْ بَلَيْتَ فَبَعْدَ قَرْنٍ
طَوَالَ الْعُمُرِ قَدْ بَسَادُوا بَقِيَّتَنَا
فَزَادَكَ فِي حَيَاتِكَ لَا تُضَعِّفْهُ
كَأَنَّكَ عِنْدَ مَوْتِكَ قَدْ أَتَيْنَا
فَإِنَّكَ إِذَا خُلِقْتَ خُلِقْتَ عَبْدًا
إِلَى أَجَلٍ تُجِيبُ إِذَا دُعِينَا
مُقَدَّرَةً بِعَيْشَتِكَ اللَّيَالِي
إِذَا وَقَّيْتِ عِدَّتَهَا فَنِينَا
كَأَنَّكَ وَالْخُطُوبُ لَهَا سِهَامٌ
مُقَدَّرَةٌ بِسَهْمِكَ قَدْ رُمِينَا

أَخْبَرَنَا أَبُو رَوْقٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ بَكْرِ الْهَزْنَانِيُّ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو
حَاتِمٍ قَالَ قَالَ هِشَامُ حَدَّثَنَا * بَكَّارُ بْنُ نَافِعٍ اللَّوْلُؤِيُّ قَالَ قَالَ نَصْرُ بْنُ 606
الْحَجَّاجِ بْنِ عِلَاطٍ السُّلَمِيُّ لِمَعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
إِذَا مِتَّ مِتَّ الْجُودُ وَأَنْقَطَعَ النَّدَى
مَنْ النَّاسُ إِلَّا مَنْ قَلِيلٍ مُصَرِّدٍ
وَجَفَّتْ أَكْفُ السَّائِلِينَ وَأَمْسَكُوا
مِنْ الدِّينِ وَالْدُّنْيَا بِخَلْفٍ مُجَدِّدٍ
فَلَمَّا سَمِعَ مَعَاوِيَةَ الشَّعْرَ قَالَ لِابْنَتِهِ قَرِظَةَ¹ وَهِيَ تَبْكِي اسْمِعِي إِلَى
مَرِثَتِي وَأَنَا حَيٌّ،

XCVIII. قَالُوا وَعَاشَ صَرْمٌ وَيُقَالُ صَوْمٌ بْنُ مَالِكٍ الْخَضْرَمِيُّ قَرِيبًا

مِنْ مَائَتِي سَنَةٍ فِيمَا ذَكَرُوا عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ وَائِلٍ
الْخَضْرَمِيِّ وَقَالَ

فإن يكن الشباب مَضَى حَمِيدًا
 وَشَيَّبَ لِمَتَى الدَّهْرُ الْخَتُورُ^(٨)
 عَمِرْتُ بِبَلَدِجٍ^(٤) عُمُرًا طَوِيلًا
 وَلَيْسَ بِبَلَدِجٍ إِلَّا الصُّخُورُ
 تَأْتِي بِى الْأَقَارِبُ بَعْدَ أَنْسٍ
 كَأَنى فِيهِمْ فَرِخٌ شَجِيرُ^(٥)
 فَلَمْ أَكُ نَأْنًا يَا أُمَّ عَمْرُو
 إِذَا نَزَلْتُ بِسَاحَتِى الْأُمُورُ

XCVI. قالوا وعاش المجزوم^(١) بن بكر بن عمرو بن عوف بن
 عباد^(٢) بن الحارث بن سامة بن لؤى دهرًا طويلًا وكان من
 دعاميص العرب أى يَهْتَدَى للأمور الخفية الدقيقة ويحتال لها

وقال باعث بن حويص بن زيد بن عمرو الطائي
 * أَلَا لَيْتَنِى عَمِرْتُ يَا أُمَّ حَشْرَجَ
 كَعُمْرِ أَخِي نَجْرَانَ^(٣) أَوْ عُمْرِ مِجْزَمَ
 لَقَدْ عَمِرَا دَهْرَيْهِمَا فِى رِبِيلَةٍ
 وَفِى ظِلِّ عَيْشٍ مِنْ لَبُوسٍ وَمَطْعَمِ
 وَأَفْنَاهُمَا دَهْرٌ طَوِيلٌ فَأُصْبَحَا
 أَحَادِيثَ طَسَمِ أَوْ أَحَادِيثَ جُرْهُمِ

60a

XCVII. حدثنا أبو حاتم قال وذكر ابن الكلبي عن رجل

من قريش قال كان رجل من بني عذرة قد طال عمره حتى كبر
 ابن ابنة له وكان عالمًا بقومه وكان يُغَشَى للطعام والعلم فشكا
 الدهرَ وتَصَرَّفَهُ فقال له ابن ابنته كم أُنَى لك يا جَدُّ قال لا أَحَقُّ
 ذاك يا بُنَيَّ وَلَكِنْ عَقَّقْتُ عَنْ أُبَيْكَ وَأَنَا ابْنُ ثَلَاثٍ وَتَسْعِينَ وَعَاشَ
 أَبُوكَ خَمْسًا وَثَمَانِينَ وَقَدْ مَاتَ مِنْذُ ثَمَانِينَ فَقَالَ لَقَدْ شَكُوتَ

أَمَا تَرَيْنِي لَا أُعِينُ عَلَى النَّدَى
وَلَا أَنْصُرُ الْمَوْلَى كَمَا كُنْتُ أَفْعَلُ
وَأَصْبَحْتُ أَعْمَى قَاعِدًا مُتَوَكِّلًا
عَلَى اللَّهِ إِنْ الْمُؤْمِنِ الْمُتَوَكِّلُ
فَحَقَّ أَمْرِي قَدْ سَارَ حَتَّى تَخْرَمَتْ
هُنَيْدَةُ حَقًّا أَنْ يُنِيخَ (٢) بِمَنْزِلِ (٣)

XCIV. قَلُوا وَعَلَشَ سَعْنَةُ بْنُ سَلَامَةَ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ أَمْرِ
الْقَيْسِ بْنِ زُهَيْرِ بْنِ جَنَابٍ * حَتَّى كَبُرَ وَاخْتَلَطَ عَقْلُهُ فَتَرَكَ الْغَزَا ٥٩٦
بِهِمْ وَكَانَ يَظَعُنُ مَعَهُ قَوْمَهُ إِذَا طَعَنَ وَيُقِيمُونَ إِذَا أَقَامَ فَقَالَ يَذْكُرُ
مَا كَانَ يَصْنَعُ قَوْمَهُ (١)

لَقَدْ عَمِرْتُ زَمَانًا مَا يُخَالِفُنِي
قَوْمِي إِذَا قُلْتُ جِدُّوا سَيَّرَكُمْ سَارُوا
وَإِنْ أَرَدْتُ مُقَامًا قَالَ قَائِلُهُمْ
يَا سَعْنَةُ الْخَيْرِ قَدْ قَرَّتْ بِنَا الدَّارُ
فَإِنْ بَلَيْتُ لَقَدْ طَالَتْ سَلَامَتُنَا
وَالدَّهْرُ قَدِمًا لَهُ صَرْفٌ وَإِمْرَارُ

XCV. قَالُوا وَعَلَشَ سِنَانُ (١) بْنُ وَهَبِ بْنِ تَيْمِ الْأُدْرَمِ بْنِ
غَالِبِ بْنِ فَهْرٍ دَهْرًا طَوِيلًا فِيمَا ذَكَرُوا عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ الْخُرَّبُودِ (٢)
وَأَنْشَأَ يَقُولُ

لَقَدْ عَمِرْتُ حَتَّى صِرْتُ كَلًّا
مُقِيمًا لَا أَحَدَ وَلَا أَسِيرُ
وَكَيْفَ بَمَنْ أَتَتْ مَائَتَانِ عَامًا
عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ نَكِيرُ

وَقَدْ رَمَى بِسَرَاهُ الْيَوْمَ مُعْتَمِدًا
فِي الْمُنْكَبِينَ وَفِي السَّاقِينَ وَالرَّقَبَةَ
الشَّرَى جَمْعُ سُرُوةٍ وَهُوَ سَلَمٌ صَغِيرٌ،

59a XCH. * قالوا وعاش الحارث بن التَّوَعْمِ الْيَشْكُرِيُّ دَهْرًا فِي

الْجَاهِلِيَّةِ ثُمَّ أَدْرَكَ الْإِسْلَامَ وَلَا يَغْدِلُ فَقَالَ فِيمَا زَعَمَ الْكَلْبِيُّ عَنْ

خِرَاشٍ

زَعَمْتُ ثُمَامَةً أَتْنَى قَدْ سُوَّتْهَا
وَلَقَدْ أَتْنَى لِي أَنْ أَسُوءَ وَأَكْبَرَا
إِنَّ الْكَبِيرَ إِذَا يُشَافُ رَأَيْتَهُ (1)
مُقَرَّنَشَعًا وَإِذَا يُهَانُ اسْتَزَمَرَا (2)
وَإِذَا تَرَحَّلَ فِي الرَّعِيَّةِ خَلَّتَهُ
كَسَلًا وَعَزَّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَدَّرَا
وَإِذَا تَرَاعَى الْقَوْمُ شَخْصًا خَالَه
شَخْصَيْنِ ثُمَّتَ لَمْ يَكُنْ هُوَ أَبْضَرَا
وَلَقَدْ رَأَيْتُ أَبَاكَ وَهُوَ وَلِيَّتُهُ
وَأَبَاهُ شَيْخًا مِنْ بُنَانَةِ أَعْسَرَا
يَدْعُو بِبَرْدِ الْمَاءِ وَهُوَ قُصَارُهُ
فَإِذَا سَقَوْهُ الْمَاءَ مَجَّ وَغَرَّغَا

قَالَ رَأَى أَبَاهُ وَهُوَ صَغِيرٌ ثُمَّ عَمِرَ بَعْدَ، وَقَوْلُهُ يُشَافُ يُزَيِّنُ،
مُقَرَّنَشَعٌ نَشِيطٌ حَسَنُ الْهَيْئَةِ، وَإِذَا يُهَانُ اسْتَزَمَرُ أَيُّ تَقَبُّضٍ (3)،
وَالزَّمَرُ الشَّعْرُ الْقَلِيلُ،

XCH. قالوا وعاش الجَرَنْفُشُ (1) بن عَبْدَةَ الطَّاعِي ثَلَاثِينَ

وَمِائَةَ سَنَةٍ وَقَالَ

رَبِّ رَامٍ مِنْ بَنِي ثَعْلَبٍ (٣) * مُتَلِجٍ كَفَّيْهِ مِنْ (٤) قُتْرِهِ
ومات في زمن عثمان بن عفان رضى الله عنه وهو القائل

لَقَدْ عَمِرْتُ حَتَّى شَفَّ عُمَرَى

عَلَى عُمَرَ ابْنِ عَكْوَةَ (٥) وَأَبْنِ وَهَبٍ (٦)

586

* وَعُمَرَ الْخَنْظَلِيَّ (٧) وَعُمَرَ سَيْفٍ (٨)

وَعُمَرَ ابْنِ الرَّدَاةِ قَرِيعِ كَعْبٍ (٩)

XC. قالوا وعاش عباد بن سعيد أو سعيد بن أحمد بن ثور

ابن خدّاش بن السكسك (١) بن أشرس بن كندة (٢) ثلاثمائة

سنة فيما زعم ابن الكلبي عن فروة بن سعيد الكندي وقال

بَلِيتُ وَأَفْتَنِي السِّنُونُ وَأَصْبَحْتُ

لِدَاتِي نَجْمُ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ وَالْبَدْرُ

ثَلَاثُ مِثِينَ قَدْ مَرَرْنَ كَوَامِلًا

فَيَا لَيْتَنِي ثَوْرٌ لِمَا صَنَعَ الدَّهْرُ

XCI. قالوا وعاش عوف بن الأدرم (١) بن غالب دَهْرًا طويلاً ثم

أدرك الفجّار وبعد ذلك فيما زعم معروف بن الخربوذ (٢) وقال

أَوْدَى الشَّبَابُ وَحُبُّ الطَّلَةِ الْخَلْبَةُ

وَقَدْ بَرِئْتُ فَمَا فِي الصَّدْرِ مِنْ قَلْبَةٍ (٣)

وَقَدْ تَفَلَّلَ (٤) أَنْيَابِي وَأَدْرَكَنِي

قَرْنٌ عَلَى شَدِيدٍ فَاحِشُ الْغَلْبَةِ

وَقَدْ رَمَانِي بَرْكُنِي لَا كِفَاءَ لَهُ

فِي الْمَنْكَبَيْنِ وَفِي الرَّجْلَيْنِ وَالرَّقَبَةِ

قال أبو حاتم هذا الشعر للنمر بن تولب انشدنا الأصمعي

أَوْدَى الشَّبَابُ وَحُبُّ الْخَائَةِ الْخَلْبَةُ

والخالة قوم ذوو خيلاء قال الأصمعي (٥)

أَوْدِ بْنِ مَعْنٍ (١) سَتَيْنِ وَمِائَةِ سَنَةٍ فِيهَا ذَكَرَ هِشَامُ عَنْ طَارِقِ
ابْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَاهِلَةَ كَانَ عَالِمًا وَقَالَ لِلْحَارِثِ
كَمْ مِنْ أَسِيرٍ تَأْتِيهِ (٢) فَدَيْتُهُ * وَمِنْ كَمِيٍّ مُعْلِمٍ أَرْدَيْتُهُ
وَمُسْرِعٍ بِسَرَوِهِ جَارَيْتُهُ * وَمَبْطِئٍ بِرَفْدِهِ كَفَيْتُهُ
وَمُعْلِنٍ بِضَغْنِهِ كَوَيْتُهُ * لَوْ كَانَ يُشْرَى الْمَوْتُ لَشْتَرَيْتُهُ

58a * وَقَالَ لِلْحَارِثِ

أَلَا هَلْ شَبَابٌ يُشْتَرَى بِرَغِيبٍ
يُدَدُّ عَلَيْهِ الْحَارِثُ بْنُ حَبِيبٍ
فَمَنْ لِلسُّودَادِ الرَّأْسَ بَعْدَ أَبِيضَاظِهِ
وَمَنْ لِقَوَامِ الصُّلْبِ بَعْدَ نَبِيبٍ

LXXXVIII. قَالُوا وَعَاشَ حَامِلُ بْنُ حَارِثَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ

مَالِكِ بْنِ عُكْوَةَ (١) ثَلَاثِينَ وَمِائَتِي سَنَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا شَيْخٌ مِنْ بَنِي
عُكْوَةَ مِنْ طَيِّئٍ وَكَانَ حَامِلٌ يَرْحَلُ إِلَى الْمُلُوكِ فِي قَوْمِهِ فَقَالَ حِينَ
بَلَغَ ثَمَانِينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ

أَلَا لَيْتَنِي لَمْ أَغْنِ فِي النَّاسِ سَاعَةً
وَلَمْ أُلْقِ أَيَّامًا تُشِيبُ الْخَزَوْرَا
أَبْعَدَ الْأَلَى مِنْ آلِ عُكْوَةَ قُدِّمُوا
كِرَامًا وَأَصْبَحْتُ الْغَدَاةَ مُوَخَّرَا
أَرْجَى خُلُودًا بَعْدَ تِسْعِينَ حَاجَةً
وَتِسْعِينَ أُخْرَى لَا سَقِيَتْ الْكَنَهَرَا

الْكَنَهَرُ سَكَابَةٌ (٢)،

LXXXIX. قَالُوا وَعَاشَ عَمْرُو بْنُ مُسَبِّحٍ (١) الطَّاءِيُّ ثُمَّ أَحَدُ

بَنِي مَعْنٍ فِيهَا زَعَمُوا حَتَّى أَدْرَكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ ابْنُ خَمْسِينَ
وَمِائَةِ سَنَةٍ وَلَهُ يَقُولُ أَمْرٌ الْقَيْسِ (٢)

وَشَهْرٌ مُسْتَهْدٌ بَعْدَ شَهْرٍ
وَحَوْلٌ بَعْدَهُ حَوْلٌ جَدِيدٌ
وَمَفْقُودٌ عَزِيزُ الْفَقْدِ تَأْنِي
مَنْيَتُهُ وَمَأْمُودٌ وَلِيدٌ

LXXXV. قالوا وعاش القدار العنزي^(١) مائتي سنة فيما ذكر

ابن الكلبي عن خراش قال حدثني * به قوم من عنزة وقال ٥٧٦

رَبِّ حَيٍّ رَأَيْتُهُمْ وَرَأَوْنِي
ثُمَّ قَالُوا مَتَى يَمُوتُ قُدَارُ
رَبِّ نَهَبَ حَوِيَّتَهُ مَلَتْ اللَّيْلُ
بِطَلَامَا تَزِينُهُ الْأَبْكَارُ
وَجِيَادٍ كَتَّهَا قُضْبُ الشَّوْ
حَطَّ^(٢) تُزْجِي أَمَامَهُنَّ الْعِشَارُ
ذَاكَ دَهْرٌ أَفْنَيْتُهُ وَتَعَرَّتْ
نِي لِيَالٍ يُنْضِيَنِي^(٣) وَنَهَارُ

LXXXVI. قالوا وعاش ربيعة بن عبد الله البجلي تسعين

ومائة سنة قال ابو حاتم قال ابن الكلبي حدثني به علي بن
محمد البجلي وقال

أُمَيْمٌ أُمَيْمٌ قَدْ أَوْدَى شَبَابِي
وَأَخْلَفَنِي الْبَطَالَةُ وَالْتِصَابِي
وَقَدْ ذَهَبَ الَّذِينَ وَلِدْتُ فِيهِمْ
وَقَدْ رَحَلْتُ لَشَقَّتِهِمْ رِكَابِي
وَسَلَّهَبَةُ وَهَبْتُ لَغَيْرِ صَهْرٍ
فَلَمْ أَبْكُرْ^(١) أُمَيْمٌ عَلَى الثَّوَابِ

LXXXVII. قالوا وعاش الحارث بن حبيب الباهلي من بني

أَلَا يَا لَيْتَنِي أَنْصَيْتُ عُمَرِي
وَهَلْ يُجِدِي عَلَى الْيَوْمِ لَيْتِي
حَتَّنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى
بَقِيتُ رَنْيَةً فِي قَعْرِ بَيْتِي
تَأْتِي بِي الْأَقْبَارُ إِذَا رَأَوْنِي
بَقِيتُ وَأَيْنَ مِنِّي الْيَوْمَ مَوْتِي

LXXXIII. * قالوا وعش حارثة بن مرة بن حارثة بن عبد 57a

رضا بن جبيل الكلبي خمسين ومائة سنة وأصابته سنة
أَجَحَقَتْ بِأَمْوَالِهِمْ فَقَالَ

لَمْ يَدْعِ الدَّهْرُ لَنَا ذَخِيرَةً
وَلَمْ يَدْعِ شَخْمًا وَلَا مَرِيرَةً
وَلَا لَنَا حَامٍ (١) وَلَا بَاحِيرَةً
وَشَيَّبَ الْعَارِضَ وَالْغَدِيرَةَ
فَصِرْتُ كَالنَّسْرِ عَلَى الْجَذِيرَةِ
بُرَاضَةً مِنْ عُمَرٍ يَسِيرَةِ

الْجَذِيرَةُ أَصْلُ حَائِطٍ أَوْ بِنَاءٍ وَجَذْرٌ كُلُّ شَيْءٍ أَصْلُهُ (٢)، بُرَاضَةٌ بَقِيَّةٌ
وَيُقَالُ تَبَرَّضْتَ الْمَاءَ وَغَيْرَهُ إِذَا أَخَذْتَ بَقِيَّتَهُ،

LXXXIV. قالوا وعش الْمِسْجَاحُ (١) بن خالد بن الحارث بن

قيس بن نصر بن عاتكة بن ذهل بن مالك بن بكر بن سعد

ابن ضَبَّةٍ حَتَّى هَرِمَ وَمَلَّ مِنَ الْحَيَاةِ وَزَعَمُوا (٢) أَنَّهُ قُل

لَقَدْ طَوَّفْتُ فِي الْأَفَاقِ حَتَّى

بَلَيْتُ وَقَدْ أَنَى لِي لَوْ أَبِيدُ

وَأَقْدَانِي وَمَا يَفْنَى نَهَارُ

وَلَيْدُ كَلَّمَا يَمْضِي يَعُودُ

ابن كهلان بن سبا سبعين ومائة سنة وقال في ذلك
 بَلَيْتُ وَقَدْ كُنْتُ دَهْرًا جَدِيدًا
 وَقَدْ عَشْتُ دَهْرًا أَبْيَا جَلِيدًا
 * أَبْعَدَ ثَمَانِينَ أَنْضَيْتُهَا
 وَتِسْعِينَ يَا سَلَمَ أَرْجُو الْخُلُودَا
 وَمَاتَ أَبِي وَأَبُو الْيَدَى
 وَذُقْتُ فَأَصْبَحْتُ مِنْهُمْ وَحِيدًا
 LXXXI. قالوا وعاش رجل من أَسْلَمَ ويقال هو أَوْس بن
 رَبِيعَةَ بن كَعْب بن أُمَيَّةَ الْأَسْلَمِي مَاتَ سنة وأربع عشرة سنة
 وقال في ذلك (١)

لَقَدْ خُلِّفْتُ (٢) حَتَّى مَلَ أَهْلِي
 ثَوَاهِي فِيهِمْ (٣) وَسَيَّمْتُ عُمَرِي
 وَحَقَّ لِمَنْ أَتَيْتُ مَائَتَانِ عَامَ (٤)
 عَلَيْهِ وَأَرْبَعٌ مِنْ بَعْدِ عَشْرِ
 يَمَلُّ مِنَ الثَّوَاهِ وَصُبْحُ (٥) يَوْمِ
 يُغَادِيهِ وَلَيْلُ (٥) بَعْدُ يَسْرِي
 فَأَبْلَى (٧) جِدَّتِي وَبَقِيَتْ شُلُوءًا
 وَبَاحَ بِمَا أَجِنُ ضَمِيرُ صَدْرِي
 LXXXII. قالوا وعاش حَارِثَةُ بن عُبَيْدِ الْكَلْبِيِّ ومن ولده
 بَطُونٌ مَنُظُورٌ وَمَنْصُورٌ بن جُمُهورٍ من بني حَارِثَةَ وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ
 وَقَدْ حَاجَبَ دَهْرًا طَوِيلًا، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ قَالَ هِشَامُ وَكَذَا كَانَتْ
 الْعَرَبُ تَفْعَلُ بِالْكَبِيرِ مِنْهُمْ تَحَاجِبُهُ (١)، قَالَ هِشَامُ وَقَالَ لِي شَمْلَةُ بن
 مُغِيثٍ رَجُلٌ مِنْ وَلَدِهِ قَالَ أَظَنَّهُ قَالَ عَشْرٌ خَمْسَمِائَةَ سَنَةً قَالَ
 وَأَنْشَدَنِي شَمْلَةُ لَهُ

وَقَدْ عَشْتُ دَهْرًا لَا تُجِنُّ عَشِيرَتِي
لَهَا مَيِّتًا حَتَّى أَخُطَّ لَهُ قَبْرًا

LXXVIII. قالوا وعاش جلييلة بن كعب بن الحارث * بن 56a

معاوية بن وائل بن مران بن جعفي تسعين ومائة سنة فيما

ذكر ابن الكلبي عن الوليد بن عبد الله الجعفي وقل⁽¹⁾

وإن⁽²⁾ امرأ قد عاش تسعين حاجة

إلى مائة يرجو الفلاح لجاهد⁽³⁾

يؤمل أن يبقى وقد مات ذو الندى

ابنك وأودى ذو الحماله وائل⁽⁴⁾

وجار⁽⁵⁾ النصف والأرقمان⁽⁶⁾ كلاهما

فكيف ترجى الخلد أمك هابل

فلا ترج عمرًا بعد من فاد إنما

بقاءك في الدنيا ليال قلائد

LXXIX. قالوا وعاش كعب بن رداة النخعي فيما ذكر ابن

الكلبي عن بعض النخعيين ثلثمائة سنة وقال

لقد ملني الأدنى وأبغض⁽¹⁾ رويتي

وأنبأني أن لا يحل كلامي

على راحتين مرة وعلى العصا

أنو ثلاثا بعدهن قيامي⁽²⁾

فيا ليتني قد سحنت في الأرض قامة

وليت طعامي كان فيه حمامي

LXXX. قالوا وعاش عبد يغوث بن كعب بن الرداة بن

ذهل بن كعب بن قعين بن مالك بن النخع بن عمرو بن علة

ابن جلد بن مالك بن أد بن يشجب بن عريب بن زيد

وَأَوْدَى أَبُو جَزْءٍ وَعَمَرُو كِلَاهُمَا
وَعَبْدُ يَغْرُوثٍ قَبْلَ ذَاكَ وَمَرَّانُ
وَأَوْدَى بِشَيْخِي فِي الْمَهَابَةِ جَابِرُ
وَنَالَ نَذِيرًا وَسَطَ أَرْكَاحِ غُمْدَانِ

* غُمْدَانُ قصر باليمن قل الأصمعي ويقال لفلان ساحة يتركح 556
فيها ونذير ملك وأركاح أفنية وفاد فلان هلك

فَهَلْ أَنَا إِلَّا مِثْلُ مَنْ فَادَ فَأَعْلَمِي
وَلَا تَجْزَعِي كُلَّ أَمْرِي مَرَّةً فَإِنْ
فَلَوْ أَنَّ حَيًّا سَأَلْتُ (٢) مِنْ سَهَامِهِ
لَعَاشَ الْأَلَى سَمِيتُ مَا عَاشَ إِنْسَانُ

LXXVII. قالوا وعاش هاجر بن عبد العزى الخزاعي دهرًا

فيما ذكر ابن الكلبي عن أبي السائب المخزومي قال حدثني به
طلحة بن عبيد الله بن كريب الخزاعي، قال غيره بدل هو عميرة
ابن هاجر بن عمير بن عبد العزى بن قميير الخزاعي وهو جد
عبد الله بن مالك بن الهيثم بن عوف بن وهب بن عميرة بن
هاجر بن عمير بن عبد العزى بن قميير الخزاعي عاش سبعين
ومائة سنة (قال ١)

بَلِيتُ وَأَفْنَانِي الزَّمَانُ وَأَصْبَحْتُ
هَنِيْدَةً قَدْ أَنْصَيْتُ مِنْ بَعْدِهَا عَشْرًا
(٢) أَصْبَحْتُ مِثْلَ الْفَرْخِ لَا (٣) أَنَا مَيِّتُ
فَأُسْلَى وَلَا حَيٌّ فَأُصْدِرُ (٤) لِي أَمْرًا
وَقَدْ كُنْتُ دَهْرًا أَهْرُمُ (٥) الْجَيْشَ وَاحِدًا
وَأُعْطَى فَلَا مَنَّا (٦) عَطَايَ وَلَا نَزْرًا

وَقَوْمًا بَعْدَهُمْ قَدْ نَادَمُونِي
فَأُضْحَى مُقْفِرًا مِنْهُمْ قُبَاءُ
مَضَوْا قَصْدَ السَّبِيلِ وَخَلْفُونِي
فَطَالَ عَلَى بَعْدَهُمُ الثَّوَاءُ
فَأُصْبَحْتُ انْغِدَاةَ رَهِيْنٍ بَيْتِي
وَأَخْلَفْنِي مِنَ الْمَوْتِ الرَّجَاءُ

قال ابو حاتم وقال هشام كانت اليهود تسمى قباء قباز بالذال
فسمتها الأنصار قباء،

LXXV. قالوا وعاش طَيْيُّ بن أَدَدَ خمسمائة سنة وذكر
هشام أنه سمع أَسْيَاخًا من طَيْيٍّ يذكرون ذلك وأنه حَمِلَ
من جَبَلِهِ باليمن وكان يقال له ظَرِيبُ الى جَبَلِي طَيْيٍّ فَنُسِبَا
إليه وأقام بهما^١) * حِينًا وَقَتَلَ الْعَادِيَّ الَّذِي كَانَ بِالْجَبَلَيْنِ وَقَالَ طَيْيُّ
فِي ذَلِكَ

أَجَعَلَ ظَرِيبًا كَحَبِيبٍ يُنْسَى * لِكُلِّ قَوْمٍ مُصْبِحٌ وَمُنْسَى
وَأَقَامَ بِالْجَبَلَيْنِ حَتَّى نَفِنَ بِهِمَا وَقَالَ فِيمَا سَمِعْتُ مِنْ
أَشْيَاخِهِمْ^٢)

أَنَا مِنَ الْوَحْيِ الْيَمَانِيِّينَا^٣) * إِنْ كُنْتُ عَنْ ذَلِكَ تَسْأَلِينَا
فَقَدْ ثَوِينَا بِظَرِيبٍ^٤) حِينًا * ثُمَّ تَفَرَّقْنَا مُبَاغِضِينَا^٥)
لِنِيَّةٍ كَانَتْ لَنَا شَطُونًا * إِذْ سَامَنَا الضِّيمَ بَنُو أَبِينَا
LXXVI. قالوا وعاش يَزِيدُ بن جَابِرِ بن حُرْثَانَ بن جَزْءِ بن
كَعْبِ بن الْحَارِثِ بن معاوية بن وَاثِلِ بن مَرَّانٍ^١) بن جُعْفَى
خَمْسِينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ وَهُوَ الْقَاتِلُ

أَمَّا تَرَيْنِي قَدْ بَلَيْتُ وَغَاضَنِي
زَمَانٌ فَقَدْ أَوْدَى أَخُو أَنْجُودِ حُرْثَانَ

قيس بن حارثة بن لأم وأدخل على عمر بن عبد العزيز رحمه
الله ليُزَمَّنَ أي يُكْتَبَ في الزَمَنِ قالوا وكان عمر في الجاهلية
دَقْرًا طويلًا فقال له عمر ما زمانتك هذه فقال فيما زعم ابن الكلبي
أخبرني رجل من بني قيس بن حارثة أنه قال لعمر بن عبد
العزيز

ووالله ما أدري ^{٥٤}أدركت أمّةً
على عهد ذي القرنين ^(٢) أم كنت أقدمًا
متى تنزعنا عنّي ^(٣) القميص تبينا
جأجىء لم يكسين لحماً ولا دماً

LXXIII. قالوا وعاش أنس بن نواس بن مالك بن حَبِيش
ويقال خنيس بن ربيعة الجسري من جسر مُحارب دَقْرًا ونبتت
أسنانه بعد ما سقطت فقال

546 * أَصْبَحْتُ مِنْ بَعْدِ الْبَزُولِ رَبَاعِيًا
وَكَيْفَ الرَّبَاعِي بَعْدَ مَا شَقَّ بَازِلُهُ
وَيُوشِكُ أَنْ يُلْقَى ثَنِيًّا وَإِنْ ^(١) يَعُدُّ
إِلَى جَدْعٍ تَشْكُلُ أَخَاكُم ثَوَاكِلُهُ
إِذَا مَا اتَّغَرْنَا مَرَّتَيْنِ تَقَطَّعَتْ
حِبَالُ الصَّبِيِّ وَأَنْبَتَ مِنَّا وَسَائِلُهُ

LXXIV. قالوا وعاش ثعلبة بن كعب بن زيد بن عبد
الأشهل الأوسي فيما ذكر ابن الكلبي عن عبد الحميد بن أبي
عبس الأنصاري عن أشياخ قومه ثلثمائة سنة وقل غيرهم مائتي
سنة وقل ثعلبة

لَقَدْ صَاحَبْتُ أَقْوَامًا فَاضْهَحُوا
خَفَاتًا مَا يُجَابُ لَهُمْ دُعَاءُ

لا يَرْجِعُ الْمَاضِي وَلَا (22) * يَنْجُو (23) مِنْ الْبَاقِينَ غَابِرٌ (24)
 أَتَقْنَتُ أَتَى لَا مَحَا * لَّةَ حَيْثُ صَارَ الْقَوْمُ صَائِرٌ (25)
 538 * قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَذَكَرُوا أَنَّ قَوْمًا مِنْ أَيْدٍ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى
 فَسَأَلَهُمْ عَنْ حِكْمَةِ قُسِّ فَأَخْبَرُوهُ وَكَانَ أَحْسَنَ أَهْلِ زَمَانِهِ مَوْعِظَةً
 وَأَنْشَدُوهُ قَوْلَهُ (26)

يَا نَاعِي الْمَوْتِ وَالْأَمْوَاتِ فِي جَدَّتِ
 عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا بَزَرِهِمْ خِرَقُ
 دَعُّهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ يَوْمًا يُصَاحُ بِهِمْ
 كَمَا يُنْتَبَهُ مِنْ نَوْمَاتِهِ الصَّعِيفُ (27)
 حَتَّى يَجِيءَ بِحَالِ (28) غَيْرِ حَالِهِمْ
 خَلَقَ مَضَوَاتِهِمْ مَا ذَا بَعْدَ ذَاكَ لَقُوا (29)
 مِنْهُمْ عُرَاةٌ وَمَوْتَى (30) فِي ثِيَابِهِمْ
 مِنْهَا الْجَدِيدُ وَمِنْهَا الْأَوْرَقُ (31) الْخَلْقُ

قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَذَكَرَ حَزْمُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ قَالَ أَمَلَى عَلَى رَجُلٍ مِنْ
 أَهْلِ خُرَاسَانَ مِنْ مَوَاعِظِ قُسِّ (32) مَطَرٌ وَنَبَاتٌ (33)، وَأَبَاءٌ وَأُمَّهَاتٌ،
 وَذَاهِبٌ وَآتٌ، فِي أَوَانَاتٍ، وَأَمْوَاتٌ بَعْدَ أَمْوَاتٍ، وَضَوْءٌ وَظَلَامٌ، وَلَيَالٍ
 وَأَيَّامٌ، وَغَنِيٌّ وَفَقِيرٌ، وَشَقِيٌّ وَسَعِيدٌ، وَمُسِيٌّ وَمُحْسِنٌ، أَيْنَ
 الْأَرْبَابِ الْعَمَلَةُ (أَوْ قَالَ الْفَعْلَةُ)، إِنَّ لِكُلِّ عَامِلٍ عَمَلَهُ، كَلَّا بَلْ هُوَ
 اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ، لَيْسَ بِمَوْلُودٍ وَلَا وَالِدٌ، أَعَادَ وَأَبَدَا، وَالْبَيْتُ الْمَعَادُ
 54a غَدَا، أَمَّا بَعْدُ (34) يَا مَعْشَرَ أَيْدٍ، فَأَيْنَ ثَمُودُ * وَعَادُ، وَأَيْنَ الْأَبَاءُ
 وَالْأَجْدَادُ، وَأَيْنَ الْحَسَنُ (35) الَّذِي لَمْ يُشْكَرْ، وَالظُّلْمُ الَّذِي لَمْ
 يُنْتَقَمْ (أَوْ قَالَ لَمْ يُنْكَرْ)، كَلَّا وَرَبُّ الْكَعْبَةِ لَيَعُودَنَّ مَا بَادَ، وَلَشْنُ
 ذَهَبٍ يَوْمًا لَيَعُودَنَّ يَوْمًا،

LXXII. قَالُوا وَعَاشَ عَوَّامٌ أَوْ عَرَّامٌ (1) بْنُ الْمُنْذِرِ بْنِ زَيْدِ بْنِ

هَلِ الْغَيْثُ (11) مُعْطَى الْأَمْنِ (12) عِنْدَ نَزْلِهِ
بِحَلِ مُسَى * فِي الْأُمُورِ وَمُحْسِنِ
وَمَا قَدْ تَوَلَّى فَهُوَ قَدْ فَاتَ ذَاهِبًا

فَهَلْ يَنْفَعَنِي لَيْتَنِي وَلَوْ أَنَّنِي (13)

قال ابو حاتم وذكروا ان وفد بكر بن وائل قدموا على النبي
صلى الله عليه وسلم فقال هل فيكم احد من اياد قلوا نعم قال
هل لكم علم بقس بن ساعدة قلوا مات يا رسول الله فقال رسول
الله صلعم كاتى انظر اليه بسوق عكاظ يخطب الناس على
جمل احمر وهو يقول (14) آيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا من
عش مات، ومن مات فلت، وكل ما (15) هو آت آت (16)، ثم قال اما
بعد فان في السماء لخبيرا، وان في الارض لعبرا، نجوم تهور،
وبحار تهور، ولا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، أقسم قس
قسما بالله وما أثم، لتطلبن من الأمر شحطا، ولئن كان بعض
الأمر رضا ان لله في بعضه سحطا، وما بهذا لعبا، وان من وراء
هذا عاجبا، أقسم قس قسما بالله وما أثم، ان لله ديننا هو
أرضى من دين نحن عليه ما بل الناس يذهبون فلا يرجعون
أنعموا (17) فاقاموا او تركوا (18) فناموا، وقال رسول الله صلعم ايضا
وسمعه لفظ بشعر ولساني لا ينطلق به فقال بعضهم انا أحفظه
يا رسول الله فهل ترى على فيه شيئا قال لا الشعر كلام فحسنة
حسن وقبيحة قبيح فهاته وذكروا انه ابن عباس فقال وهو
يومئذ غلام لم يبلغ فأنشده (19)

في الذاهبين الأولي * ن من القرون لنا بصائر
لما رأيت مواردا * للموت ليس لها مصادير
ورأيت قومي نحوها * يمضي (20) الأصغر والأكبر (21)

* إِنَّ الْفَارُوقَ لَمْ يَرُدَّ كِلَابًا
 عَلَى (23) شَيْخَيْنِ هَامَهُمَا زَوَاقٍ (24)
 فَلَوْ فَلَقَ الْفَوَادَ حِمَاطُ (25) وَجَدَ
 لَهُمَ سَوَادَ قَلْبِي بِأَنْفِلَاقٍ

فلما بلغ عمر كبره وشوقه كتب الى سعد بن ابى وقاص بالكوفة
 يأمره بأفعال كلاب بن أمية اليه بالمدينة فلما قدم عليه قال
 لأبيه أمية أى شىء أحب اليك قال انظر الى ابنى كلاب فدعا
 فلما رآه قام اليه فأعتنقه وبكى بكاء شديداً وبكى عمر رقة لهما
 ثم قال يا كلاب الزم اباك وأهلك ولا تؤثرن عليهما شيئا ما بقيتا،
 LXXI. قالوا وعاش قس بن ساعدة بن حذافة بن زفر وقيل
 حذافة بن زهر بن اriad بن نزار (1) ثلثمائة وثمانين سنة وقد أدرك
 نبينا عليه السلام وسمع النبى صلى الله عليه وسلم حكمته (2)
 وهو أول من آمن بالبعث من اهل الجاهلية وأول من توكأ على
 عصا وأول من قال أما بعد وكان من حكماء العرب وهو أول من
 كتب من فلان الى فلان (3) وأول من قال فى كتابه أما بعد (4)
 زعمت العرب أنه سبط من أسباطها وفيه يقول أعشى بنى قيس
 ابن ثعلبة

* وَأَحْكَمْ (5) مَنْ قُسٍ وَأَجْرًا مَلْنَى (6)
 بَدَى الْغَيْلِ مِنْ خَفْلَانٍ أَصْبَحَ حَارِدًا (7)

وقال الحطيئة (8)

وَأَقُولُ مَنْ قُسٍ وَأَمْضَى إِذَا مَضَى
 مِنَ الرُّمَحِ (9) إِنَّ (10) مَسَّ النَّفْسِ نَكَالُهَا

وقس الذى يقول

فلما بلغ ذلك أباه أمية أنشأ يقول^(٥)

نِمن شيخان قد نشدا كلابا
كتاب الله لو ذكر^(٦) الكتابا
أنشد^(٧) ويعرض لى^(٨) اباء
فلا وأبى كلاب ما أصابا
إذا هتفت^(٩) حمامة بطن وچ^(١٠)
الى بيضاتها ذكر^(١١) كلابا
أناء مهاجران تكنفاه
بترك كبيرة^(١٢) خطئا^(١٣) وخابا^(١٤)
تركنت أباك مرعشة يداه
وأملك ما تسيغ لها شرابا
تمسح مهده^(١٥) شققا عليه
وتجنبه أباعرنا^(١٦) الصعابا
فإنك وأبتغاء^(١٧) الأجر بعدى
كباغى الماء يتبع الشرابا

قل ومربعة كلاب منسوبة اليه كان نزلها حين قدم البصرة،
وقل ايضا أمية^(١٨)

أعاند قد عذلت بغير علم^(١٩)
وما يذريك ويحك^(٢٠) ما ألقى
فأما كنت عاذلتى فردى^(٢١)
كلابا إذ توجه نلعراق
سأستعدي على الفاروق ربا
له رفع^(٢٢) الحاجب إلى بساق

فَلَمْ أُلْفِهَا لَمَّا مَضَتْ وَعَدَدْتُهَا

بِحِسْبَتِهَا فِي الدَّهْرِ إِلَّا لِيَالِيَا

LXIX. قَالُوا وَعَلَش ثُوبٌ^(١) بِنِ تُلْدَةَ الْأَسَدِيِّ مِنْ بَنِي وَالْبَةِ

ابْنِ الْحَارِثِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ دُودَانَ بْنِ أَسَدِ بْنِ خُزَيْمَةَ عَشْرِينَ

وَمِائَتِي سَنَةً وَأَدْرَكَ مَعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ وَقَالَ

وَإِنَّ أَمْرًا قَدْ عَاشَ عَشْرِينَ حِجَّةً^(٢)

إِلَى مِائَتَيْنِ كُلَّهَا هُوَ دَائِبُ

لَرْهَقٍ لِأَحْدَاثِ الْمَنَآيَا وَأَتَمَّا

يُلْهِيه فِي الدُّنْيَا مَنَاهُ الْكَوَانِبِ

حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ قَالَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ سَمِعْتُ ابْنَ يَقُولَ أَدْرَكَ ثُوبُ

ابْنِ تُلْدَةَ مَعَاوِيَةَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ فَقَالَ^(٣) مَا أَدْرَكْتَ وَكَمْ عُمُرُكَ قَالَ

لَا أَدْرِي إِلَّا أَنِّي أَدْرَكْتُ بَنِي وَالْبَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَرِيدُ أَفْنِيَتِ

ثَلَاثَةِ قُرُونٍ قَالَ فَكَيْفَ بَصُرَكَ الْيَوْمَ قَالَ أَحَدٌ مَا كَانَ قَطُّ كُنْتُ

أَرَى الشَّخْصَ وَاحِدًا فَأَنَا أَرَاهُ الْيَوْمَ شَخْصَيْنِ قَالَ فَكَيْفَ مَشِيكَ

قَالَ أَمَشِي مَا كُنْتُ قَطُّ كُنْتُ أَمَشِي تَبِيدًا فَأَنَا الْيَوْمَ أَهْرُولُ

هَرُولَةً فَقَالَ أَدْرَكْتَ أُمِّيَّةَ بْنَ عَبْدِ شَمْسٍ قَالَ نَعَمْ وَهُوَ أَعْمَى يَقُودُهُ

عَبْدٌ لَهُ يَقَالُ لَهُ ذَكْوَانُ فَقَالَ لَهُ مَعَاوِيَةُ كُفَّ فَقَدْ جَاءَ غَيْرُ مَا

رَأَيْتَ يَا ثُوبُ ثُمَّ قَالَ مَعَاوِيَةُ لَيْسَ فِي الْبَيْتِ إِلَّا أُمَوِيٌّ فَانْظُرْ * أَيْ 516

هَؤُلَاءِ أَشْبَهُ بِأُمِّيَّةٍ فَانْظُرْ ثُمَّ قَالَ هَذَا لَعَمْرُؤُا بَنِي سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ

وَهُوَ عَمْرُو الْأَشْدَقِ، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ قَالَ الْعَنْبِيُّ قَبِيلُ لَهُ الْأَشْدَقُ

لأنه كان خطيبًا مغلَقًا،

LXX. قَالُوا وَعَلَش أُمِّيَّةُ^(١) بِنِ الْأَسْكَرِ^(٢) مِنْ بَنِي لَيْثِ بْنِ بَكْرِ^(٣)

ابْنِ عَبْدِ مَنَاةَ بْنِ كِنَانَةَ دَهْرًا طَوِيلًا وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَأَسْلَمَ وَأَسْلَمَ

ابْنُ لَهُ يَقَالُ لَهُ كِلَابٌ وَهَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ [فَخَرَجَ]^(٤) فِي بَعْثٍ إِلَى الْعِرَاقِ

LXVII. * قالوا وعاش قردة بن نفاعة السلولي^(١) من عمرو بن

مرة بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن
عكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان مائة سنة وأربعين سنة
وأدرك الإسلام وقال في اسلامه^(٢)

الحمد^(٣) لله إذ^(٤) لم يأتني أجلى
حتى لبست^(٥) من الإسلام سربالا
وقد أروى نديمي^(٦) من مشعشة
وقد أقلب أوراكا وأكفالا

قال ابو حاتم ويزعمون أن البيت الأول للبيد^(٧) وأنه لم يقل في
الإسلام غيره والله اعلم،

LXVIII. قالوا وعاش زهير بن ابي سلمى الشاعر وهو زهير

ابن ربيعة بن عمرو^(١) ويقال أنه من مزينة وكذلك قل ابنه كعب
في شعره ويقال أنه من عبد الله بن غطفان مائة وعشرين سنة
وقال حين بلغ الثمانين^(٢)

سمنت تكاليف الحياة ومن يعيش

ثمانين حولا لا أبا لك يسأم

قال ابو حاتم^(٣) وكان الأصمعي يزعم أن القصيدة لأنس بن زئيم
(قال ابو روق غلط ابو حاتم إنما كان الأصمعي يقول القصيدة
لصرمة بن ابي أنس الأنصاري^(٤) وأنس بن زئيم كان على عهد
زياد وابنه^(٥))، قال ابو حاتم ثم قل بعد ذلك^(٦)

ألا ليت شعري هل يرى^(٧) الناس ما أرى

من الأمر^(٨) أو يبذو لهم ما بدا لي

* بدا لي أنى عشت^(٩) تسعين حاجة

وعشرا وتسعا بعدها وثمانيا^(١٠)

تَفَلَّلَ وهو مأثور^٩ جَرَّازٌ
 إِذَا جُمِعَتْ بِقَائِمِهِ الْيَدَانِ
 أَلَا زَعَمْتُ بَنُو كَعْبٍ بِأَنِّي
 أَلَا كَذَبُوا كَبِيرَ السِّنِّ فَإِنِّي
 فَمَنْ يَخْرُصُ عَلَى كِبَرِي^{١٠} فَإِنِّي
 مِّنَ الْفَتِيَانِ^{١١} أَزْمَانِ^{١٢} الْخُنَانِ
 الْخُنَانُ مَرَضٌ أَصَابَ النَّاسَ فِي أَنْوْفِهِمْ وَحُلُوقِهِمْ وَرَبِّمَا اخَذَ
 النَّعَمَ وَرَبِّمَا قَتَلَ،
 وَقَالَ أَيْضًا^{١٣}

لَبِستُ أَنَسًا فَأَفْنَيْتُهُمْ * وَأَفْنَيْتُ بَعْدَ أَنَسٍ أَنَسًا
 ثَلَاثَةَ أَهْلِينَ أَفْنَيْتُهُمْ^{١٤} * وَكَانَ الْإِلَهُ هُوَ الْمُسْتَنَسَا
 الْمُسْتَنَسَ الْمُسْتَعَاضُ مُسْتَفْعَلٌ مِنَ الْأَوْسِ وَالْأَوْسِ الْعَطِيَّةُ عَوْضًا،
 وَقَالَ أَيْضًا^{١٥}

قَالَتْ أُمَامَةُ كَمْ عَمِرَتْ زَمَانَةٌ^{١٦}
 وَذَبَحَتْ مِنْ عِثْرِ^{١٧} عَلَى الْأَوْتَانِ
 وَلَقَدْ شَهِدْتُ عُكَاظَ قَبْلَ مَحَلِّهَا
 فِيهَا^{١٨} وَكُنْتُ أُعَدُّ مِلْفَتِيَانِ^{١٩}
 أَرَادَ مِنَ الْفَتِيَانِ،

وَالْمُنْذِرُ بْنُ مُحَرَّرٍ فِي مُلْكِهِ
 وَشَهِدْتُ يَوْمَ فَجَائِئِ النَّعْمَانِ
 وَعَمِرْتُ حَتَّى جَاءَ أَحْمَدُ بِالْهُدَى
 وَقُورِجٍ تُتْلَى مِنَ الْفُرْقَانِ^{٢٠}
 وَلَبِستُ مِلَاسْلَامَ^{٢١} ثَوْبًا وَاسِعًا
 مِّنْ سَيْبٍ لَا خَيْرَ وَلَا مَتْنَانِ^{٢٢}

نَصْرُ (٣) بِنِ دُهْمَانَ (٤) الْهَنْيْدَةَ عَاشَهَا
وَتِسْعِينَ حَوْلًا (٥) ثُمَّ قُومَ فَأَنْصَانَا
وَعَادَ سَوَادُ الرَّاسِ بَعْدَ ابْيَاضَانِهِ (٦)
وَرَجَعَهُ شَرُّ (٧) الشَّبَابِ الَّذِي فَاتَنَا
وَرَجَعَ عَقْلًا بَعْدَ عَقْلِ وَقُوَّةً (٨)
وَلَكِنَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَا كُتْلِهِ (٩) مَاتَا

LXIV. قَالُوا وَعَلَى زُهَيْرِ [بْنِ] مَرْخَةَ مِنْ بَنِي وَابِشِ بْنِ عَدُوَانَ

ابن عمرو بن قيس بن عيلان (١) مائة وسبعين سنة وقل في ذلك
كَبُرْتُ وَأُمْسَتْ عِظَامِي رَمَادًا * وَمَا تَأْمُلُ الْعَيْنُ إِلَّا رُقَادًا
أَقُولُ لِأَهْلِي لَا تَطْعَنُوا * وَهَاتُوا فِرَاشًا وَطِيبًا وَزَادَا
LXV. قَالُوا وَعَلَى رَبِيعَةَ وَهُوَ أَبُو جُعَادٍ مِنْ بَنِي عَدُوَانَ مِائَةَ

وسبعين سنة وقل في ذلك

أَبَا جُعَادِ الْيَوْمَ أَفْنَاكَ الْكَبَرُ
وَالدَّفَرُ فَيَنْانِ (١) فَحَرٌّ وَخَصَرٌ
أَيَّامَ أَنْ تَجْنِي لَكَ الشَّمْنُ مُضَرٌ
فِي قَيْسِ عَيْلَانَ وَأَحْيَاءِ أُخَرِ

LXVI. قَالُوا وَعَلَى ثَابِغَةَ بَنِي جَعْدَةَ وَاسْمُهُ (١) قَيْسُ بْنُ عَبْدِ

اللهِ بْنِ عُدَسَ (٢) بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ جَعْدَةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ
عَمْرِ بْنِ مَعْصُومَةَ مِائَتِي سَنَةٍ وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ وَأَسْلَمَ (٣) وَقَالَ حِينَ
* وَقْتُ لَهُ مِائَةٌ وَاثْنَتَا عَشْرَةَ سَنَةً (٤)

50a

مَضَتْ (٥) مِائَةٌ لِعَامٍ وَلِدَتْ فِيهِ
وَعَشْرَةً (٦) بَعْدَ ذَلِكَ وَحَاجَّتَانِ
فَبَاقِيَ الدَّفَرُ وَالْأَيَّامُ مِئَتِي (٧)
كَمَا أَبْقَى (٨) مِنَ السَّيْفِ الْيَمَانِي

فقال عبد الملك والله ما بي بأس أقعدُ حدّثني ما بينك وبين الليل ففعدتُ فحدّثته حتى أمسيتُ ثم فارقته فات في ليلته،

LXII. قال ابو حاتم وعاش النمر^(١) بن تَوَلَب بن أَقِيْش^(٢)

العُكْلَى مائتي سنة حتى انكر بعض عقله فقال في ذلك^(٣)

لَعَمْرِي لَقَدْ أَنْكَرْتُ نَفْسِي وَرَأَيْتَنِي

مَعَ الشَّيْبِ اِبْدَالِي الَّذِي أَتَبَدَّلُ^(٤)

وَتَسْمِيَتِي شَيْخًا وَقَدْ كَانَ قَبْلَهُ^(٥)

لِي اسْمٌ فَلَا أُنْعَى بِهِ وَهُوَ أَوْلُ

وَرَهْدِي فَيَكْفِينِي الْيَسِيرُ وَأَتْنِي

أَنَامُ إِذَا أُمْسَى وَلَا أَتَعَلَّلُ

وَطَلَعِي وَلَمْ أَكْسَرُ وَإِنْ حَلِيلَتِي^(٦)

تَحُوزُ^(٧) بَنِيهَا فِي الْفِرَاشِ^(٨) وَأَعَزُّ

فُصُولُ أَرَاهَا فِي أُدْيَمِي بَعْدَ مَا

يَكُونُ كَغَافِ اللَّحْمِ أَوْ هُوَ أَجْمَلُ

يُحِبُّ^(٩) الْفَتَى طُولَ السَّلَامَةِ وَالْغِنَى^(١٠)

فَكَيْفَ يَرَى^(١١) طُولَ السَّلَامَةِ يَفْعَلُ^(١٢)

LXIII. قالوا وعاش نصر بن دُهْمَان بن بَصَار^(١) بن بكر بن

سُلَيْم بن أَشْجَع بن الرَّيْث بن غطفان بن سعد بن قيس بن

عيلان مائة وتسعين سنة حتى سقطت أسنانه وأبيض رأسه

فحزب قومه أمرًا احتاجوا فيه إلى عقله ورأيه فدعوا الله أن يردَّ

٤٩٥ عليه عقله وشبابه فردَّ * الله عليه عقله وشبابه وفهمه واسودَّ شعره

فقال سلمة بن الخُرْشُب الأثماري من ائمار بن بغيض ويقال بل

عياض بن مرداس^(٢)

فَنَيْتُ وَلَمْ تَفْنَى (28) مِنَ الدَّهْرِ لَيْلَةً (29)
 وَلَمْ (30) يُغْنِ (31) مَا أَفْنَيْتُ سِلْكَ نِظَامٍ
 عَلَى السَّرَّاحَتَيْنِ مَرَّةً وَعَلَى الْعَصَا
 أَنْوَاءُ ثَلَاثًا بَعْدَ فَنِّ قِيَامِي (32)

فَقُلْتُ لَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّكَ كَمَا قَالَ لَبِيدُ بْنُ رَبِيعَةَ أَخُو
 بَنِي جَعْفَرِ بْنِ كَلَابٍ قُلُومًا قَالَ قُلْتُ قُلُومًا (33)

نَفْسِي تَشْكِي إِلَى الْمَوْتِ مُجْهَشَةً
 وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَ
 فَإِنْ تُزَادِي ثَلَاثًا تُحْدِثِي أَمَلًا
 وَفِي الثَّلَاثِ وَفِي الثَّلَاثِينَ

فَعَاشَ وَاللَّهِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى بَلَغَ تِسْعِينَ حَاجَةً فَقَالَ (34)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تِسْعِينَ حَاجَةً
 خَلَعْتُ بِهَا عَنْ مَنْكَبِي رِدَائِيَا

فَعَاشَ حَتَّى بَلَغَ عَشْرًا وَمِائَةً سَنَةً فَقَالَ فِي ذَلِكَ

أَلَيْسَ فِي مِائَةٍ قَدْ عَاشَهَا رَجُلٌ
 وَفِي تَكَامُلِ عَشْرِ بَعْدَهَا عُمُرٌ (35)

فَعَاشَ وَاللَّهِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى بَلَغَ عَشْرِينَ وَمِائَةً سَنَةً فَقَالَ فِي

ذَلِكَ (36)

وَعَنَيْتُ سَبْتًا (37) بَعْدَ (38) مُجَرِّ دَاحِسٍ
 لَوْ كَانَ لِلنَّفْسِ اللَّاجُوجِ خُلُودٌ

* فَعَاشَ حَتَّى بَلَغَ أَرْبَعِينَ وَمِائَةً سَنَةً فَقَالَ فِي ذَلِكَ (39)

وَلَقَدْ سَمِيتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطُولِهَا
 وَسُؤَالَ هَذَا النَّاسِ كَيْفَ لَبِيدُ

نَفْسِي تَشْكِي إِلَى الْمَوْتِ (١٣) مُجْهَشَةً
وَقَدْ حَمَلْتُكَ سَبْعًا بَعْدَ سَبْعِينَا
إِنْ تُحْدِثِي أَمَلًا يَا نَفْسِ كَاذِبَةً
فَفِي الثَّلَاثِ وَفَاءٌ لِلثَّمَانِينَا

فلما بلغ مائة وعشرا قال (١٤)

أَلَيْسَ فِي مِائَةٍ قَدْ عَاشَهَا رَجُلٌ
وَفِي تَكَامُلِ عَشْرِ بَعْدَهَا عُمُرٌ

فلما بلغ عشرين ومائة قال (١٥)

وَأَقْدَ سَمِيتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطُولِهَا
وَسُؤَالِ هَذَا (١٦) النَّاسِ كَيْفَ لَبِيدُ

قال وحدثنا الريشي قال أبو روق وحدثناه أبو الخطاب زياد بن
يحيى الحساني عن الهيثم بن الربيع قال حدثنا أبي عن
الشعبي قال (١٧) أرسل إلى عبد الملك بن مروان وهو شاك فدخلت
عليه فقلت كيف أصبحت يا أمير المؤمنين فقال أصبحت كما
قال ابن قميئة أخو بني قيس بن ثعلبة قلت وما قال قال (١٨)

كَأَنِّي وَقَدْ جَاوَزْتُ تِسْعِينَ حَاجَةً
خَلَعْتُ بِهَا عَنِّي (١٩) عِذَارَ (٢٠) لِحَامِي
* رَمَتْنِي بَنَاتُ (٢١) الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى

486

فَكَيْفَ بَمَنْ (٢٢) يَرْمِي وَلَيْسَ بِرَامِي
فَلَوْ أَنَّهَا نَبْلٌ إِذَا لَاتَّقِيْتُهَا (٢٣)
وَلَكِنِّي (٢٤) أُرْمِي بِغَيْرِ سِهَامٍ
إِذَا مَا رَأَى النَّاسُ قَالُوا أَلَمْ يَكُنْ (٢٥)
جَلِيدًا (٢٦) شَدِيدَ الْبَطْشِ (٢٧) غَيْرَ كِهَامٍ

* فَنَيْتُ وَأَفْنَانِي الزَّمَانُ وَأَصْبَحْتُ
لِدَاتِي (٨) بَنُو نَعَشٍ وَزُهْرُ الْفَرَاقِدِ

LXI. قالوا وعاش لبيد بن ربيعة^(١) بن مالك بن جعفر بن كلاب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة مائة وعشرين سنة وأدرك الإسلام فأسلم، وقتل ابن الكلبي وغيره بل عاش ثلاثين ومائة سنة وكان يومَ جَبَلَةَ ابنَ تسع سنين وولِدَ عامر بن الطفيل في ذلك... (٢) ووفد عامر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن نَيْفٍ وثمانين (٣)، وقالوا (٤) كانت أعطيات الناس ألفين وخمسمائة فكتب معاوية إلى زياد أن ينقص الخمسمائة، وحدثنا أبو حاتم قال سمعت الأصمعي يقول (٥) أراد أن يرده (٦) إلى ألفين فقال ما بل العِلَاوة بين العدليين (٧) فجاء لبيد ليأخذ عطاءه فقال زياد أبا عقيل هذان الخرجان (٨) يعني الألفين فما بل العِلَاوة يعني الخمسمائة قل ألحق العِلَاوة بالخرجين فأنك لا تلبث إلا قليلا حتى يصير لك الخرجان والعِلَاوة قل فأعطاه زياد ألفين وخمسمائة ولم يعطها غيره فما أخذ عطاء آخر حتى مات رحمه الله، وقتل لبيد (٩)

* أَلَيْسَ وَرَاهِي إِنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِي
لُزُومُ الْعَصَا تُحْنِي عَلَيْهَا (١٠) الْأَصَابِعُ
أَخْبِرْ أَخْبَارَ الْقُرُونِ الَّتِي مَضَتْ
أَدَبٌ كَأَنِّي كُلَّمَا قُمْتُ رَاكِعٌ

وقال (١١)

ذَهَبَ الَّذِينَ يُعَاشُ فِي أَكْنَافِهِمْ
وَبَقِيَتْ فِي خَلْفٍ كَجِلْدِ الْأَجْرَبِ

وقال حين مضت له سبع وسبعون (١٢)

فإنك لو صاحبتني لم تعتبي
ولم تجدي فينا لكفيك مصنعا
ليالي لوني واضح وذوابتي
غرايب في رأس امرئ غير أنزعا

LX. قالوا وعاش عبيد بن الأبرص الأسدي الشاعر من بني

سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد مائتي سنة وعشرين سنة،
ويقال بل ثلثمائة سنة، وقال في ذلك^(١)

ولتأتين بعدى قرون جنة
ترعى مخارم^(٢) أيكنة ولدودا^(٣)
فالشمس طالعة وليل كاسف
والنجم يجري أنحسا وسعودا
حتى يقال لمن تعرق نقره
يا ذا الزمان هل رأيت عبيدا
مائتي زمان كامل ونضية^(٤)
عشرين عشت مَعَمراً محمودا
أدركت أول ملك نصر ناشيا
وبناء شدار^(٥) وكان أبيدا
وطلبت ذا القرنين^(٦) حتى فاتني
ركضا وكنت بأن أرى داءودا
ما تبتغي من بعد هذا عيشة
ألا الخلود ولن ينال خلودا
وليفنن هذا وذاك كلاهما
ألا الآلهة وجهه المعبودا

وقال أيضا^(٧)

بَدَوَاتٌ» قالوا⁽⁴⁾ وأنطلق أُسَيْدُ بْنُ أَوْسٍ إِلَى الْحَارِثِ بْنِ الْهَبُولَةِ
 الْغَسَّانِي كَانَ⁽⁵⁾ أَخَا * مُعَاوِيَةَ بْنِ شُرَيْفٍ لِأُمِّهِمَا⁽⁶⁾ ابْنَةُ رُضَا^{46b}
 الْبَارِقِيَّ يَسْتَمِدُّهُ فِي حَرْبِ بَنِي⁽⁷⁾ الشَّقِيقَةِ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ قُلَّ
 * حَمَلٌ (وَهُوَ رَجُلٌ) يُوثَقُ فِي الشَّدَّةِ بِالْقِرَابَةِ⁽⁸⁾ وَبِصَدِيقِ أَهْلِ الْوَفَاءِ
 إِنَّ خَيْرَ السَّاجِيَةِ مَا لَمْ يُتَكَلَّفْ وَخَيْرُ الْأَعْوَانِ عَلَى النَّجْلِ
 النِّسَاءِ⁽⁹⁾ (يَعْنَى بِالنَّجْلِ الْأَوْلَادُ) وَمَنْ اتَّخَذَ أَدَاءَ الْحَقِّ الْحَيِطَّةَ
 فَقَدْ كَمَلَ (وَالْحَيِطَّةُ غَايَةُ الْحِفْظِ) وَالْعَفْوُ مَنْتَهَى الْبِرِّ وَمَنْتَهَى الْبِرِّ
 الْهَوَى⁽¹⁰⁾ وَبِالصَّدَقِ⁽¹¹⁾ تَمَامُ الْمَرْوَةِ وَبِالْكَذِبِ يُخْسَرُ الْأَنْصَارُ⁽¹²⁾
 وَبِالْقِرْنَاءِ تُعْتَبَرُ الرِّجَالُ⁽¹³⁾ وَأَغْنَى الْخِصَالِ عَنِ الْمَادَّةِ الْعَفَافُ وَالْعَفْوُ
 تَرْكُ الْعُقُوبَةِ وَتَرْكُ الْعُقُوبَةِ يَسْلُ الشَّخِيمَةَ، وَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ أَوْسٍ
 فِي حَاجَةِ الْغَدْرِ⁽¹⁴⁾ عَمَّ قَاتِلُوا أَبَا كَرِبٍ بْنَ زَيْدٍ بْنَ حَسَّانَ بْنِ
 تَبَعٍ فَرَجَعَ إِلَى قَوْمِهِ بِمَا أَصَابَ فَقَالَ أَلَزَمُوا الْبِرَّ يَبْرَكُمُ بَنُوكُمْ أَخْرَوْا
 الْغَضَبَ وَدَافِعُوا بِالْأَيَّامِ⁽¹⁵⁾ الْقُرُوضَ فَإِنَّ الرِّفْقَ أْبْلَغُ وَآخِرُ الدَّوَاءِ
 الْكُلِّيَّ وَخَيْرُ الثَّوَابِ الشُّكْرُ وَخَطَلُ الْقَوْلِ عَوْرَةٌ⁽¹⁶⁾ وَبِالْمُرْسَلِ يُعْتَبَرُ⁽¹⁷⁾
 الْمُرْسَلُ،

LIX. قَالُوا وَعَاشَ الْأُبَيْرِدُ بْنُ الْمَعْدَرِ⁽¹⁾ الرِّيَاحِيَّ مِائَةَ وَعِشْرِينَ
 سَنَةً، وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ هُوَ الْأُبَيْرِدُ بْنُ الْحَارِثِ مِنْ تَيْمِ الرِّبَابِ بْنِ
 عَبْدِ مَنَاةَ بْنِ أَدَّ بْنِ * طَاخَةَ بْنِ الْيَاسِ بْنِ مِصْرٍ، وَقَالَ فِي ذَلِكَ^{47a}

أَلَا هَزَيْتُ مَوْدُودَةَ الْيَوْمِ أَنْ رَأَتْ
 شَكِيرَ أَعَالِي الرُّأْسِ مَنَى تَلَفَعَا
 وَأَنْ شَابَ أَصْدَاغِي وَغَمَمَ مَفْرِقِي
 مَشِيبٌ وَأَمْسَى لَوْنُ وَجْهِهِ أَسْفَعَا
 فَقُلْتُ لَهَا لَا تَهْزَمِي مِنْ مُجَرَّبٍ
 تَرَامَتْ بِهِ الْأَيَّامُ حَتَّى تَسْعَسَعَا

وَتَهَزُّ الْعَرَسُ مِنِّي إِنْ رَأَتْ جَسَدِي
أَحَدَبَ لَمْ تَبْقَ مِنْهُ غَيْرُ أَجْلَادِ
فَإِنْ تَرَيْنِي ضَعِيفًا قَاصِرًا عُنْقِي
فَقَدْ أَكْعَكُعُ عَنِّي عَدُوَّةَ الْعَادِي
* وَقَدْ أَفَى بِأَثْوَابِ الرَّئِيسِ وَقَدْ
أَغْدُو عَلَى سَلْهَبِ اللَّوْحِشِ صَيَّادِ

46a

LVII. قالوا وعاش همام^(١) بن رياح بن يربوع بن حنظلة

ابن مالك بن زيد مناة بن تميم مائة وثمانين سنة وقل في ذلك

إِنْ الْغَوَانِي قَدْ عَاجِبَنَ كَثِيرًا
وَرَأَيْتَنِي شَيْخًا صَاحُوتَ كَبِيرًا
قَصُرُ الْغَوَانِي أَنْ أَرَدَنْ هَوَادَتِي
حَسْبُ الْكَبِيرِ مُجَرَّبًا مَخْبُورًا
أَتَى لِأَبْدُلٍ لِلْحَلِيلِ إِذَا دَنَا
مَالِي وَأَتَرَكُ مَالَهُ مَوْفُورًا
وَإِذَا أَرَدْتُ ثَوَابَ مَا أُعْطِيتُهُ
فَكَفَى بِذَاكَ لِنَائِلٍ تَكْدِيرًا^(٢)
أَتَى أَمْرُ غَفِّ الْخَلَائِقِ لَا أَرَى
طُرُقَ السَّمَاحَةِ يَا أُمَيْمَ وَعُورًا

LVIII. قالوا وعاش أسيد^(١) بن أوس التميمي مائة وتسعين

سنة وقتل له ثلاثون ابنًا في حربٍ كانت بينه وبين بني يشكر
ابن بكر بن وائل^(٢) فقال لمن بقي من ولده وهو يوصيهم يا بني
أتى رأيت مضطلعًا تزايدت حجارته وقد رأيت أملس ليس فيه
صنع^(٣) ورأيت الدهر قد الصخور فليقترب بعضكم من بعض في
المودة ولا تتكلموا على القرابة فإن القريب من قرب نفسه والأمور

حَنْتَنِي حَانِيَاتُ الدَّهْرِ حَتَّى * كَأَنِّي خَانِدٌ^(٤) يَذْنُوهُ^(٥) لَصِيدٌ
قَرِيبُ^(٦) الْخَطَرِ يَحْسِبُ مَنْ رَأَى * وَلَسْتُ مَقِيدًا أَنِّي بِقَيْدِ
حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا أَنَّهُمْ سَمِعُوا يُونُسَ
ابْنَ حَبِيبٍ النَّحْوِيَّ يَنْشُدُ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ كَثِيرًا فِيمَا زَعَمَ أَصْحَابُنَا
وَكُنْ يَنْشُدُ أَيْضًا

* تَقَارَبَ خَطَرُ جِلْدِكَ^(٧) يَا سَوِيدُ * وَقَيْدَكَ الزَّمَانُ بِشَرِّ قَيْدِ 456

LV. قَالُوا وَعَلَى حَارِثَةَ بْنِ صَخْرٍ^(١) بْنِ مَالِكِ بْنِ عَبْدِ مَنَاةَ
* ابْنِ هُبَلٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ^(٢) بْنِ كِنَانَةَ بْنِ بَكْرِ بْنِ عَوْفٍ بْنِ عُذْرَةَ
ابْنِ زَيْدِ اللَّهِ^(٣) بْنِ رُقَيْدَةَ بْنِ ثَوْرٍ بْنِ كَلْبٍ بْنِ وَبَرَةَ مِائَةَ سَنَةٍ
وِثْمَانِينَ سَنَةً حَتَّى أَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَلَمْ يُسْلِمِ وَأَسْلَمَ ابْنُهُ جَنَابُ بْنُ
حَارِثَةَ بْنِ صَخْرٍ وَهَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ فَاجْتَزَعَ مِنْ ذَلِكَ جَزَعًا
شَدِيدًا وَأَنْشَأَ يَقُولُ

تَرَكْتُ أَبَاكَ بِالْأَوْدَاتِ^(٤) كَلَا * وَأَمَّا كَالْعَاجُولِ مِنَ الظَّرَابِ
فَلَا وَأَبِيكَ مَا بَالَيْتَ وَجَدِي * وَلَا شَوْقِي الشَّدِيدَ وَلَا اكْتِيَابِي
وَلَا نَمْعًا تَجُودُ بِهِ الْمَاقِي * وَلَا أَسْفَى عَلَيْكَ وَلَا انْتِحَابِي
فَعَمْرُكَ لَا تَلُومِينِي وَلُومِي * جَنَابًا حِينَ أَرْمَعَ بِالذَّهَابِ
إِذَا هَتَفَ الْحَمَامُ عَلَى غُصْنٍ * جَرَتْ عِبْرَاتُ عَيْنِي بِانْسِكَابِ
يَذْكُرْنِي الْحَمَامُ صَفِيَّ نَفْسِي * جَنَابًا مَنْ عَذِيرِي مَنْ جَنَابِ
أَرَنْتَ ثَوَابَ رَبِّكَ فِي فِرَاقِي * وَقُرْبِي كَانَ أَقْرَبَ لِلثَّوَابِ

LVI. قَالُوا وَعَلَى عَبْدِ بْنِ شَدَادٍ الْيَبُوعِيِّ مِائَةَ وَثْمَانِينَ سَنَةً

وَقَالَ فِي ذَلِكَ

يَا بُوسَ لِلشَّيْخِ عَبْدِ بْنِ شَدَادٍ
أَضْحَى رَهِينَةً بَيْتِ بَيْنِ أَعْوَادِ^(١)

وَمَنْ يَعْشُ زَمَنًا فِي أَهْلِهِ خَرَفًا
كَأَنَّ عَلَيْهِمْ إِذَا حَلُّوا وَإِنْ سَارُوا
يَذْمُومُ مَرَارَةَ عَيْشِ كَانَ أَوَّلُهُ
حُلُوهَا^٤ وَلِلدَّفْرِ إِحْلَاءٌ وَامْرَارُ

LII. قالوا وعاش عوف بن سبيع^١ بن عتبة بن الهون^٢

ابن أعجب بن قدامة بن جهم بن ربان بن حلوان بن عمران
ابن الحاف بن قضاة مائة سنة وثمانين سنة وقال في ذلك

أَلَا هَلْ لِمَنْ أَجْرَى ثَمَانِينَ حَاجَةً
إِلَى مِائَةِ عَيْشٍ وَقَدْ بَلَغَ الْمَدَا
* وَمَا زَالَتِ الْأَيْلُمُ تَرْمِي صَفَاتَهُ 45a
وَتَغْتَالُهُ حَتَّى تَضَعُضَعَ وَأُنْحَنَّا
وَصَارَ كَفَرُخِ النَّسْرِ يَهْتَزُّ جِيدُهُ
يَرَى نُونَ شَخْصِ الْمَرْءِ شَخْصًا إِذَا رَأَى
وَبَدَلٌ مِنْ طَرَفِ جَوَادٍ حَشِيَّةً
وَمِنْ قَوْسِهِ وَالرُّمَحِ وَالصَّارِمِ الْعَصَا
وَأَنَّى رَأَيْتُ الْمَرْءَ يَطْعَنُ جَارَهُ
لِنَيْتِهِ لَا بُدَّ يَوْمًا وَإِنْ ثَوَا

LIII. قالوا وعاش عامر وهو طابخة بن تغلب^١ بن حلوان

ابن عمران بن الحاف بن قضاة خمس مائة سنة وعشرين سنة
ولا أعلمه قل شعراً وهو معروف بطول العمر،

LIV. قالوا وعاش أبو الطماحان القينى حنظلة بن الشرقى

من بني كنانة بن القين بن جسر بن شبيع^١ الله^٢ بن الأسد
ابن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاة
مائتي سنة وقال في ذلك^٣

XLIX. وعاش بَحْرُ بن الحارث بن امرئ القيس بن زهير

ابن جناب بن هُبَل الكلبى مائة وخمسين سنة وأدرك الإسلام فلم يُسلم وقال

مَنْ عَاشَ خَمْسِينَ حَوْلًا بَعْدَهَا مِائَةً
مِنْ السِّنِينَ وَأَصْحَى بَعْدُ يَنْتَظِرُ
وَصَارَ فِي الْبَيْتِ مِثْلَ الْحَلْسِ مُطَرَّحًا
لَا يُسْتَشَارُ وَلَا يُعْطَى وَلَا يَذَرُ
* مَدَّ الْمَعَاشَ وَمَدَّ الْأَقْرَبُونَ لَهُ
طُولَ الْحَيَاةِ وَشَرَّ الْعِيشَةِ الْكَدَرُ

L. قالوا وعاش مسعود بن مصاد بن حصن⁽¹⁾ بن كعب بن

عليّ بن جناب بن هُبَل من⁽²⁾ كلب مائة سنة وأربعين سنة وقال

أَصْبَحْتُ يَا أُمَّ بَكْرٍ قَدْ تَخَوَّنَنِي
رَيْبُ الزَّمَانِ وَقَدْ أَزْرَى بِي الْكِبَرُ
لَا أُسْتَطِيعُ نَهوضًا بِالسِّلَاحِ وَلَا
أَمْضَى الْهَوَمِ كَمَا قَدْ كُنْتُ أَبْتَكِرُ
أَمْشَى عَلَى مِحْجَنِ الرَّأْسِ مُشْتَعِلُ
قِيَهَاتِ قِيَهَاتِ طَالَ الْعَيْشُ وَالْعُمُرُ
قَدْ كُنْتُ فِي عَصْرِ لَا شَيْءَ يَعْدِلُهُ
فَبَانَ مَنَى وَهَذَا بَعْدَهُ عَصْرُ

LI. قالوا وعاش امرؤ القيس بن حُمام بن عبيدة⁽¹⁾ بن هُبَل

ابن عبد⁽²⁾ الله بن كنانة بن بكر بن عوف بن عُدرة بن زيد

الله⁽³⁾ بن ربيعة فقال في ذلك

إِنَّ الْكَبِيرَ إِذَا طَالَتْ زَمَانَتُهُ
فَإِنَّمَا حَمْلُهُ جِنَازَةٌ عَارُ

وَقُلْتُ قَدْ كَبِرْتُ وَقُلْتُ حَقًّا * كَبِرْتُ فَكَفَّفَنِي وَدَعَى عِتَابِي
 عِتَابِكَ كُلَّ يَوْمٍ لِي عَذَابٌ * وَمِثْلِي لَا يَقْرُ عَلَى الْعَذَابِ
 فَإِنْ لَمْ تَصْبِرْ وَكَرِهْتَ قُرْبِي * فَذُنُوكَ مَا أَرَدْتَ مِنْ اجْتِنَابِي
 سَأَغْزُو التُّرْكَ فِي نَسْرِ كِرَامٍ * سِرَاعٍ حِينَ نُدْعَى لِلضَّرَابِ
 يَرُونَ الْمَوْتَ أَفْضَلَ مِنْ حَيَاةٍ * تُصَيِّرُهَا الدَّهْرُ إِلَى تَبَابِ
 وَفِي الْآيَامِ لِي عِظَةٌ وَنَاهٍ * وَمَا أَرْضَى مُعَاتِبَةَ الْكَعَابِ
 * لَا تَلِي أَطْلُبُ الْأَمْرَ الَّذِي لَا * يُنَالُ بِغَيْرِ ضَرْبٍ لِلرَّقَابِ 44a
 فَيَا لَيْتَ السُّيُوفَ تَعَاوَرَتْنِي * بِأَيْدِي مَعْشَرٍ كَأَسْوَدِ غَابِ
 فَأَلْقَى الْمَوْتَ مُشْتَهَرًا فَعَالِي * وَلَمْ تَدْنَسْ بِمُخْرِجَةٍ^(٥) ثِيَابِي
 وَكَفَى طَلَّتْنِي وَتَجَنَّبِينِي * وَكُلُّ الْعَيْشِ وَيَحْكُ لِلدَّهَابِ
 وَقَدْ أَغْدُو أَقُودُ إِلَى الْمَنَايَا * فَتَوَّ زَجَرُهُمْ بِهِدٍ وَهَابِ
 إِذَا مَا عَايَنُوا مَوْتًا زَوَامًا * تَمْشُوا مِشْيَةَ الْإِبِلِ الطَّرَابِ
 رَجَاءً أَنْ تُصِيبَهُمُ الْمَنَايَا * فَيَنَاجُوا مِنَ أَلِيمَاتِ الْعِقَابِ
 وَقَالَ أَيْضًا

لَعَمْرِي وَقَدْ جَاوَزْتُ تَسْعِينَ حَاجَةً
 وَتَسْعِينَ أَرْجُو أَنْ أَعْمَرَهَا غَدًا
 فَمَا زَادَنِي صَبْرِي عَلَى مَا يَنْوِبُنِي
 مِنَ الدَّهْرِ ضَعْفًا لَا وَلَا كَدًّا لِي زِنْدًا
 وَأَرْجُو وَأَخْشَى أَنْ أَمُوتَ وَلَمْ أَقُمْ
 تُخَذِّعْنِي^(٦) بَيْضَ صَرَبْنَا بِهَا السُّغْدَا
 أَذَلَّتْ^(٨) لَنَا أَرْكَانَهُمْ بَعْدَ عِزَّةٍ
 وَكَانُوا أَبَاءَ حِينَ تَعَلَّقَهُمْ صَمْدًا^(٩)
 فَلَا تَهْزِي مِنَّا وَلَا تَتَعَجَّبِي
 فَلَسْتُ أَرَى مِمَّا قَضَى اللَّهُ لِي بُدًّا

* وَفِتْيَانٍ إِذَا نُدِبُوا لِحَرْبٍ
تَمْشُوا مَشْيَةَ الْإِبِلِ الْهَيْبِلِ^(٤)
يَمْرُونَ عَلَيْهِمْ لِلَّهِ حَقًّا
مُقَارَعَةَ الطَّمَاظِمَةِ الطَّغَامِ
يُرِيدُونَ الْمَثُوبَةَ مِنْ إِلَهٍ^(٥)
بَصِيرٍ تَحْتَ قَسْطَالِ الْقَتَامِ

قَسْطَالُ غُبَارٍ

وَكُلُّهُمْ يُرَادَى التُّرْكَ قَدَمًا
وَيَخْوَى مُنْفَسًا فِي كُلِّ عَامٍ
وَيَرْجُو اللَّهَ لَا يَرْجُو سِوَاهُ
وَرَجَى اللَّهَ يَرْجِعُ بِالسَّلَامِ
وَقَالَتْ قَدْ كَبُرَتْ فَقُلْتُ كَلَّا
وَرَبَّ الْبَيْتِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ
لَقَدْ أَبْطَلْتُ مَا كَبُرَى بِمُدْنَى
إِلَى حَلِيلَتِي قَدَرِ الْحِمَامِ
سَأْغُزُوا أَوْ أَمُوتُ كَذَا خُفَاتَا
وَلَا آتَى بِدَاهِيَةِ وَدَامِ
فَإِنَّ الدَّهْرَ يُلْعَبُ أَبَرَدَيْهِ
بِكُلِّ مُدَّتْمٍ جَلْدِ الْعِظَامِ
وَيَتْرُكُ كُلَّ مَضْعُوفٍ جَرِيءٍ
عَلَى الْأَبْطَالِ يُعْرِفُ بِالزَّحَامِ

وهو الذي يقول لأمرأته

قَلِيلِ الْهَمِّ يَزْهَدُ فِي الْمَعَالِي
 وَيَرْضَى بِالْقَلِيلِ مِنَ الطَّعَامِ
 فَهَمِّي غَيْرُ هَمِّكَ فَاتْرُكْنِي
 وَغَسِرْ أُنْفُسَ قَوْمِ الْكِرَامِ
 سَأَفْزُو التُّرُكُ إِن لَّهُمْ عُرَامًا
 وَمَلَسَا حَيْسَنَ تَرْجَفُ لِلزَّحَامِ
 هُوَ الْمَوْتُ الزُّوَامُ إِذَا تَنَادَوْا
 لِحَرْبٍ يُسْتَطَارُ لَهَا عُقَامُ
 حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو عبيدة قَالَ الزُّوَامُ الْمَوْتُ الْوَحْيُ
 تَرَاهُمْ فِي الْحَدِيدِ كُشِدَ غَابِ
 عَلَى جُرْدٍ عَوَابِسَ كَالْجِلَامِ
 طَرَوْهَا لِلْغَوَارِ فَأَضْمَرُوهَا
 فَآضَتْ لَا تَصِجُ مِنَ الْكِلَامِ
 وَلَا تَنَاحِلُشَ مِنْ نَعْرِ وَلَا مِنْ
 مُبَاشَرَةِ الْأَسِنَّةِ وَالسِّهَامِ
 وَعِنْدِي حِينَ أَفْزَوْهُمْ عَتَادُ
 عَتِيدٌ كُدَّ مَضْقِلِ حُسَامِ
 وَكُلُّ طَائِفَةٍ مَرَطَى سَبْرٍ
 أَمَامَ الْخَيْلِ طَاهِرَةٍ (٨) الْقَسَمِ
 وَكُلُّ مُشَقَّفٍ لَدُنِ عَسَلِ
 عَلَيْهِ مِثْلُ نِبْرَاسِ النَّهَامِ
 إِذَا أَنْحَيْتَهُ فِي الْقَرْنِ أَصْمَى
 وَلَا يَنَادُ لِلْخَلْفِ التُّوَامِ
 لَا يَنَادُ لَا يَنْتَنِي وَالتُّوَامُ يَعْنِي خَلْقَتَيْنِ وَهَذِهِ سُرُوعُ خَلْقِهَا

فَصَبِرًا عَلَى رَيْبِ الزَّمَانِ وَعَضَّةٍ
 وَلَا تَكُ ذَا تَيْهٍ وَلَا تَتَعَلَّلِ
 خُذِ الْعَفْوَ وَأَقْنَعْ بِالصَّحَاحِ فَرَبَّمَا
 أَكُونُ⁽⁷⁾ لِنَزَارِ⁽⁸⁾ الْعَارِضِ الْمُتَهَلِّلِ
 الصَّحَاحِ الصَّحْحَةُ مِثْلُ الصَّجَاحِ وَالصَّحْجَةُ، وَأَنْشُدْ
 * وَخُطَّ أَيَّامُ الصَّحَاحِ وَالسَّقَمُ *⁽⁹⁾

وقل

مُعْتَرِضٌ⁽¹⁰⁾ لِعَنَنِ لَمْ يَعْينِهِ⁽¹¹⁾
 أَدْرَكَ مَالٌ غَيْرُهُ بِأَجْنِيهِ
 فَاخْتَارَ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ مِنْ ظَنِّهِ
 كَأَنَّمَا يَخْتَارُ مَاءَ شَنِّهِ

XLVIII. قالوا وعاش جِرْوَةُ بن يزيد الطاعق وكان ينزل
 بَلَخَ خراسانَ نزلها أيام عبد الله بن عامر وهو ابن قريب من
 مائة سنة وقتل مع سورة بن أبجر⁽¹⁾ وهو أشدَّ اليد اليُسرى
 ضربت يده يوم زحف التُّرك إلى الأحنف بن قيس فشلت
 يده فأعطاه الأحنف ديتها وكتب إلى ابن عامر فأعطاه ديتها
 أيضًا وأمر له بعشرة آلاف درهم وكتب إلى الأحنف كافيً على
 البلاد فإنَّ الله يُحبُّ الشاكِرينَ وكان يُكثرُ الغزو * وهو شيخ كبير^{43a}
 وكان لا يُليقُ شيئًا سخاءً وكان شجاعًا مُشيّعًا وهو الذي يقول

تَلومُ حليلتى بالغزو جهلاً
 وغيرُ الغزو أَوْلَى بِالْمَلَامِ
 ولولا الغزو كنتُ كَمَنْ يُغَادَى
 بأنواعِ الشُّبَّارِقِ والمُدامِ

الشبارق الطعام⁽²⁾ فارسي معرب

فقال أنت كفالج بن خلاوة ولا عقب لفالج، وقال يذكر
اعتراضه فيما لا يعنيه

أَلَا رَبَّ أَمْرٍ مُعْضِلٍ قَدْ رَكِبْتُهُ
بِثَنِيَّتِي^(٢) فَعَدَّ التَّيْحَانِ الْمُضْلِلِ
فَأَفْشَعَ عَنِّي لَمْ يَصِرْنِي وَرَبِّمَا
أَجَرَّ الْفَتَى مَا كَانَ عَنْهُ بِمَعَزِلِ
وَقَدْ كُنْتُ ذَا بَأَو^(٣) عَلَى النَّاسِ مَرَّةً
إِذَا جِئْتُ أَمْرًا جِئْتُهُ الدَّهْرَ مِنْ هَلِ
فَلَمَّا رَمَانِي الدَّهْرُ صِرْتُ رَنِيَّةً
لَكَدَّ ضَعِيفِ الرُّكْنِ أَكْشَفَ^(٤) أَعْيَلِ
فِيَا دَهْرُ قَدْ مَأْمَأُ كُنْتُ صَعْبًا فَلَمْ تَزَلْ
بِسَهْمِكَ تَرْمِي كُلَّ عَظِيمٍ وَمَفْصِلِ
فَقَدْ صِرْتُ بَعْدَ الْعِزِّ أُغْصَى مَذَلَّةً
عَلَى الْهَرْدِ^(٥) وَالْأَزْمَانِ ذَاتُ تَنْقُلِ
فَكَمْ قَدْ رَأَيْتُ مِنْ هُمَامٍ مُتَوَجِّحِ
مَنْ التَّيْهِ يَمْشِي طَامِحًا كَالسَّبْهَلِ^(٦)
* فَأَصْبَحَ بَعْدَ التَّيْهِ كَالْبَعْرِ ذَلَّةً
قَلِيلَ الْبَتَاتِ^(٧) كَالضَّرِيكِ الْمُعِيلِ
وَأَخْرَقَ قَدْ أَبْصَرْتُهُ مُتَلَفَعًا
بِرَيْطَةٍ نَدَى كَانَ غَيْرَ مُبَاجِلِ
يَدَيْنِ لَهُ الْأَقْوَامُ سِرًّا وَجَهْرَةً
يَرُوحُ وَيَغْدُو كَالْهُمَامِ الْمُرْقِلِ
كَذَلِكَ هَذَا الدَّهْرُ صَارَتْ بَطُونُهُ
ظُهُورًا وَأَعْلَى الْأَمْرِ صَارَ كَأَسْفَلِ

فَإِنْ أَكَّ شَيْخًا فَانِيًا فَلَتُبَا
 أَصَبْتُ الَّذِي أَهْوَى وَمَا كُنْتُ أَحَدُ
 رَبِّ خَيْرٍ جَمَّةٍ قَدْ لَقِيَتْهَا
 وَشَرِّ كَثِيرٍ عَنْ شَوَاتِي تَحَدَّرُ
 شَوَاتِي جِلْدَةً رَأْسَهُ،

وَحَيْلٌ تَعْتَنِي لِلنِّزَالِ أَجَبْتُهَا
 وَفِي الْكَفِّ مِنِّي مَشْرِفِي مُذَكَّرُ
 وَتَحْتِي طَيْرٌ مُسْتَطَارٌ فَوَادُهُ
 سَلِيمُ الشَّظَا نَهْدٌ كُمَيْتٌ مُضَمَّرُ
 فَنَازَلْتُ إِنْ نَادَوْا نَزَالَ وَنِلْتُ مَا
 يَنْلُ الْكَرِيمُ الْأَحْوَنِيُّ الْمُشَمَّرُ
 فَذَلِكَ دَهْرٌ قَدْ مَضَى حُلُو عَيْشِهِ
 وَغَادَرَنِي شَلَوُ لِي الدِّثْبُ يَكْشِرُ
 * وَقَدْ كُنْتُ أَبَاءَ عَلَى الْقَرْنِ مَرْجَمًا (7)
 أَجُودٌ وَأَحْمِي الْمُسْنِفَاتِ وَأُحْبَرُ
 وَلِلْمَوْتِ خَيْرٌ لَأَمْرِي مِنْ حَيَاتِهِ
 بَدَارَةٌ نُلُّ عَلْبَلَايَا يُوقَرُ

42a

عَلْبَلَايَا يَرِيدُ عَلَى الْبَلَايَا فَلَتَغْمِ اللّامُ، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَآخِرُ
 حَرْفٍ فِي كِتَابِ سَيَبَوِيهِ عِلْمَاءُ بَنُو فَلَانٍ يَرِيدُ عَلَى الْمَاءِ (8)،
 XLVII. قَالُوا وَعَاشِ فَالِجُ بْنُ خَلَاوَةَ بْنِ سُبَيْعِ بْنِ بَكْرِ بْنِ
 أَشْجَعِ بْنِ رَيْثِ بْنِ غَطَفَانَ ثَمَانِينَ وَمِائَةً سَنَةً وَكَانَ فَارِسًا وَكَانَ
 عَرِيضًا يَعْزِضُ فِيهَا لَيْسَ يَعْنِيهِ وَهُوَ الَّذِي تَضْرِبُ الْعَرَبُ بِهِ
 الْمَثَلَ يُقَالُ لِلرَّجُلِ إِذَا عَرِضَ فِيهَا لَا يَعْنِيهِ أَنْتَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ
 فَالِجُ بْنُ خَلَاوَةَ (1)، حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ قَالَ أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو زَيْدٍ

شيءاً ولذلك خلقت الأرض والسماء فتولوا عنه ذاهبين فقال ويد
أمها نصيحة لو كان لها من يقبلها بقبولها،

XLVI. قالوا وعاش سيمان بن هبيرة وهو ابو السيمال^(١)

الأسدي سبعا وستين ومائة سنة وهو الذي يقول

* (وهادئة^(٢)) من شيبتي وتحنني

416

وطول قعودي بالوصيد أفكر

تقول فني^(٣) سيمان بعد اعتداله

وبعد سواد الرأس فالرأس أزعر

فقلت لها لا تهزقي إن قصرك آل

منايا ورب الدفر بالمر يغدر

فكم من صحيح عاش دقراً بنعمة

فحل به يوم أغر مشهر

فصار لقي في البيت لا يبرح الفنا

رذياً عليه كآبة وتوقر

وقد كان مدلاجاً الى المجد متعباً

اليه المطايا عمرة ليس يفتنر

فلما ترمته المنايا وربها

تقوس منه الظهر فالخطو مقصر^(٤)

كذا قال ابو حاتم مقصر وهو غلط لأنه لا يقال أقصر الخطوة^(٥)

إنما يقال قصر ويجوز فالخطو مقصر^(٥) مصدر فجعل المصدر
صفة للخطو،

وعاد كفرخ النسر أعمى عن التني

يريد طوال الدفر يهذي ويهدر

مَنْ لَمْ يَنْظُرْ فِي الْمَتَعَقِبِ عَاشَ وَاهُنَا ضَعِيفًا وَالْبَاطِنِ هَاهُنَا
 الْمَتَعَقِبِ وَالنَّظَرُ فِي الْعَاقِبَةِ) وَلَوْ أَخَذَ فَيَ لَوْكُمْ لَا تَبَعْتُ قَوْلَكُمْ
 وَيُدْ أَمِ الْآيَاتِ وَالْعَلَامَاتِ وَالنَّظَرِ وَالْإِعْتِبَارِ وَالْفِكْرِ وَالْإِخْتِبَارِ ثُمَّ
 قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ فَقَالَ رَبِّ أَكَلْتُ تَمَنَعُ أَكَلَاتِ (٨٩) وَسَنَةِ تَجَبَّرُ سَنَوَاتِ
 ثُمَّ أَقْلَمَ فَلَمْ يَعُدَّ، وَكَانَ مِنْ حَدِيثِ عَلَمَرِ بْنِ الظَّرْبِ أَيْضًا
 أَنَّهُ خَطَبَ إِلَيْهِ صَعْصَعَةُ بْنُ مُعَاوِيَةَ ابْنَتَهُ (٩٠) فَقَالَ يَا صَعْصَعُ
 قَدْ جِئْتِ (٩١) تَشْتَرِي مِنِّي كَبِدِي وَأَكْرَمَ (٩٢) وَلَدِي عِنْدِي
 مَنَعْتُكَ أَوْ بَعْتُكَ (٩٣) النِّكَاحُ خَيْرٌ مِنَ الْإِيْمَةِ (٩٤) وَالْحَسَبُ كِفَاءُ
 لِلْحَسَبِ (٩٥) وَالزَّوْجُ الصَّالِحُ يُعَدُّ أَبًا (٩٦) قَدْ أَنْكَحْتُكَ خَشِيَّةً إِلَّا
 أَجَدَ مِثْلَكَ (٩٧)، يَا مَعْشَرَ نَوَسِ (٩٨) (قَالَ وَقَالَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا يَا
 مَعْشَرَ عِدْوَانِ) خَرَجْتَ كَرِيْمَتُكُمْ مِنْ بَيْنِ أَظْهَرِكُمْ مِنْ غَيْرِ رَغْبَةٍ
 عَنْكُمْ (٩٩) وَلَكِنَّهُ مَنْ خُطَّ لَهُ شَيْءٌ جَاءَهُ رَبُّ زَارِعٍ لِنَفْسِهِ مَا
 حَاصِدُهُ غَيْرُهُ (١٠٠) وَلَوْلَا (١٠١) قِسْمُ الْحُظُوظِ (١٠٢) مَا أَدْرَكَ الْآخِرُ مَعَ
 الْأَوَّلِ شَيْئًا (١٠٣) يَعِيشُ بِهِ (١٠٤) وَلَكِنْ رِزْقُ آكِلٍ * مِنْ آجِلٍ وَاجِلٍ، ^{41a}
 إِنَّ الَّذِي أَرْسَلَ الْحَيَا (١٠٥) أَنْبَتَ التَّمَرِ عَى ثُمَّ قَسَمَهُ أَى حَفِظَ
 وَكَلَّا لَكَلَّ فَمِ بَقْلَةٌ وَمِنْ الْمَاءِ جُرْعَةٌ تَرُونَ وَلَا تَعْلَمُونَ وَلَنْ يَرَى
 مَا أَصْفَ لَكُمْ إِلَّا كَلَّ قَلْبُ وَاعٍ وَلَكَلَّ مَرَعَى رَاعٍ وَلَكَلَّ رِزْقُ سَاعٍ
 وَلَكَلَّ خُلْفُ خُلْفٍ كَيْسٌ أَوْ حُمْقٌ، وَمَا رَأَيْتُ شَيْئًا قَطَّ إِلَّا
 سَمِعْتُ حِسَّهُ وَوَجَدْتُ مَسَّهُ وَمَا رَأَيْتُ شَيْئًا خَلَقَ نَفْسَهُ وَمَا
 رَأَيْتُ مَوْضُوعًا إِلَّا مَصْنُوعًا وَمَا رَأَيْتُ جَائِيًا إِلَّا ذَاهِبًا وَلَا غَانِمًا
 إِلَّا خَائِبًا وَلَا نَعْمَةً إِلَّا وَمَعَهَا بُؤْسٌ. وَلَوْ كَانَ يُمَيِّتُ النَّاسَ الدَّاءُ
 لِأَعَاشِهِمُ الدَّوَاءُ فَهَلْ لَكُمْ فِي الْعِلْمِ الْعَلِيمِ قِيلٌ وَمَا هُوَ فَقَدْ قُلْتُ
 فَأَصَبْتُ وَأَخْبَرْتُ فَصَدَقْتُ فَقَالَ أَرَى أُمُورًا شَتَّى وَشَيْئًا شَيْئًا
 حَتَّى قَالُوا وَمَا حَتَّى قُلْ حَتَّى يَرْجِعَ الْمَيِّتُ حَيًّا وَيَعُودَ لَا شَيْءُ

أصحابه فقال ألا ترون أن الرأي نائم والهوى يقظان وقد يغلب
الهوى الرأي ومن لم يغلب الهوى بالرأي ندم وعاجلت حين
عاجلتكم على ولئن سلمت لا أعود بعدها لمثلها وأنا قد تورطنا
في بلاد هذا الرجل فلا تسبقوني بريث أمر أقيم عليه ودعوني
ورأيي وحيلتي لكم فقدم على الملك فضرب له قبة ونحر له جنورا
فقال له القوم قد أكرمنا كما ترى وما وراء هذا خير منه فقال
لا تعجلوا فلكل عام طعام ولكل راع مرعى ولكل مراح مريح
وتحت الرغوة الصريح فمكتوا أياما ثم ارسل اليه الغساني قد
40a رأيت * أن اجعلك الناظر في أمر قومي فإني قد رضيت عقلك
وأتفرغ للذئب ومركبي فما رأيك فقال أيها الملك ما أحسب أن
رغبتك في بلغتك أن تجعل لي ملكك فقد قبلت إذ وليتني
أمر رعيتك وقومك وإن لي كنز علم وإن الذي اعجبك من
علمي إنما هو من ذلك الكنز أحتدي عليه وقد خلفته 88
خلفي فإن صار في أيدي قومي علم كلهم مثل علمي فأذن
لي حتى أرجع إلى بلادى فأتيتك به فإن صرت بهذا العلم إلى
بلدك أبحاثه ولدك وقومك حتى يكونوا كلهم علماء وكان الملك
جاهلا فطمع أن يقطع أصل العلم من عندهم ويصير لقومه دونهم
فقال له الملك قد أذنت لك بتعجيل الرجعة فقال له عامر إن
قومي أضناء في فاكتب لي كتابا بجباية الطريق فيرى قومي
طمعا يطيب أنفسهم عني وأستخرج كنزي وأرجع اليك فكتب له
بذلك فعاد إلى أصحابه فقال ارتحلوا فقالوا تالله ما رأينا وافدا
قوم قط أبعد من نوال ولا أحيى عن مل قال لهم مهلا فإن
40b أفضل الرزق للحياة ولها يراد الرزق وقال ليس على * الرزق فوت
وغنم من نجا من الموت ومن لا ير باطنا يعيش واهنا (يقول

فزعمت علماء العرب أنّ هذا أولُ خُلْعٍ كان في العرب وثبت في الإسلام⁽⁸²⁾، وكان من حديث عامر بن الظرب أيضا أنّه كان يدفع بالناس في الحج⁽⁸⁸⁾ وذلك * أنّه كان وقومه طلبوا أن يُجيزوا⁸⁹ من ورد عليهم من تِلْقَاءِ محلتهم ببطن وِجّ وكان طريق أهل السّراه وهم ازد شُؤنة فدخلوا على صوفة فكانوا يُجيزون عدوان يومًا وصوفة يومًا⁽⁸⁴⁾ وكان الذي يتولّى إجازة الحجّ من عدوان أبو سيّارة العدواني (هكذا أملاه أبو حاتم وليس بمُسْتَوٍ⁽⁸⁵⁾ العدواني) فقال

يا ربّة العَيْرِ رَبّيه لِمَرّتعه
لا تَظْعَنِي فَتَهيجِي الناسَ بِالظّعَنِ
أَفْضَحْتُ أَيْلدي⁽⁸⁶⁾ بنى عمرو مُجَلَّلَةً
تَمَّتْ بِلا كَدَرٍ فيها ولا مِنِي
ثوابُ ما قد أَتَوْهُ عندنا لَهُمْ
الشُّكْرُ مِنّا لما أَسَدَوْا مِنِ الحَسَنِ

فأجاز أبو سيّارة العدواني بالناس أربعين سنة على عَيْرٍ له حتّى إن كانت العرب لتَضْرِبُ المثلَ به فتقول أَصَحُّ من عَيْرِ أبى سيّارة⁽⁸⁷⁾، قال فبينما عامر يدفع بالناس إذ بصر به رجل من ملوك غسان فأعجبته نَحْوُهُ فكلّمه فإذا أَحْكَمُ العرب وأَحْلَمُهُ قولًا وفعلًا فحسده الغساني وقال في نفسه لأُفْسِدَنَّهُ فلما * صَدَرَ الحاج⁸⁹ أرسل الملك إلى عامر أن زُرْنِي حتّى أَتَّخِذَكَ خَلًّا وأُحْسِنَ حَباءَكَ وأعْظِمَ شَرْفَكَ فأقبل عامر على قومه فقال ما ذا تَرَوْنَ قالوا نرى ألا تَرَدُّ رسوله أَشْخَصَ ونَشْخَصُ معك فتصيبُ من رِفْدِهِ ونفعه ونُصيبُ معك ونَتَّجِهُ بِجَاهِكَ فخرج خرج معه نفرٌ من قومه فلما دخل بلادَهُ تَكَشَّفَ لَهُ رَأْيُهُ وأَبْصَرَ أنّه قد أخطأ فجمع اليه

لِلشَّرِّ طُرُقًا فَاجْتَنِبْنَهَا، وَأَتَى وَاللَّهُ مَا كُنْتُ حَكِيمًا⁽²⁸⁾ حَتَّى
تَبَعْتُ الْحُكَمَاءَ⁽²⁴⁾ وَمَا كُنْتُ سَيِّدَكُمْ حَتَّى تَعْبُدْتُ لَكُمْ، إِنْ
الْمَوْعِظَةُ لَا تَنْفَعُ إِلَّا عَاقِلًا، وَإِنْ لَكَ شَيْءٌ دَاعِيًا فَاجْبُوا إِلَى
الْحَقِّ وَادْعُوا إِلَيْهِ وَأَدْعُوا لَهُ، (يُرِيدُ نَلُّوا لِلْحَقِّ)، وَكَانَ مِنْ
حَدِيثِ عَامِرٍ أَنَّهُ زَوْجُ ابْنَتِهِ فَعَمَّةُ ابْنَةِ عَامِرِ بْنِ أَخِيهِ عَامِرِ بْنِ
الْحَارِثِ بْنِ ظَرِبٍ وَقَالَ لِأُمِّهَا وَهَى مَاوِيَةُ بِنْتُ عَوْفِ بْنِ فَهْرٍ حِينَ
أَرَادَ الْبِنَاءَ بِهَا يَا هَذِهِ مُرَى ابْنَتِكَ فَلَا تَنْزِلَنَّ فَلَاةً إِلَّا وَمَعَهَا مَاءٌ
وَأَنْ تُكْثِرَ اسْتِعْمَالَ الْمَاءِ فَلَا طِيبَ أَطِيبُ مِنْهُ⁽²⁵⁾ وَإِنَّ الْمَاءَ جُعِلَ
لِلْأَعْلَى جَلَاءً وَلِلْأَسْفَلِ نَقَاءً وَإِيَّاكَ أَنْ تَمِيلَ إِلَى هَوَاكَ وَرَأْيِكَ فَإِنَّهُ
لَا رَأْيَ لِلْمَرْأَةِ وَإِيَّايَ وَوَصِيَّتُكَ فَإِنَّهُ لَا وَصِيَّةَ لَكَ أَخْبَرِي ابْنَتَكَ
386 أَنَّ الْعِشْقَ حُلُوٌّ وَأَنَّ الْكِرَامَةَ الْمَوَاتَانَةُ فَلَا تَسْتَكْرِهَنَّ * زَوْجَهَا مِنْ
نَفْسِهَا وَلَا تَمْنَعَهُ عِنْدَ شَهْوَتِهِ فَإِنَّ الرِّضَا الْإِتْيَانُ عِنْدَ اللَّذَّةِ وَلَا
تُكْثِرُ مُصَاجَعَتَهُ فَإِنَّ الْجَسَدَ إِذَا مَلَّ مَلَّ الْقَلْبُ وَمُرِيهَا فَلَا تَمْرَحَنَّ
مَعَهُ بِنَفْسِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يَكُونُ مِنْهُ الْإِنْقِبَاضُ وَمُرِيهَا فَلْتَخْبَأْ سَوَاءَتَهَا
مِنْهُ فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَرَاهَا فَإِنَّ كَثْرَةَ النَّظَرِ إِلَيْهَا
اسْتِهَانَةٌ وَخَفَّةٌ، فَلَمَّا أُدْخِلَتْ لِلجَارِيَةِ عَلَيْهِ نَفَرَتْ مِنْهُ وَلَمْ تُرِدْهُ
فَأَتَى ابْنَ أَخِيهِ الْعَمَّ فَشَكَا ذَلِكَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ عَامِرُ يَا ابْنَ
أَخِي إِنَّهَا إِنْ كَانَتْ ابْنَتِي فَإِنَّ لَكَ نَصيبًا مِنِّي (أَوْ قَالَ فَإِنَّ
نَصيبَكَ الْأَوْفَرَ مِنِّي) فَاصْدُقْنِي فَإِنَّهُ لَا رَأْيَ لِمَكْدُوبٍ فَإِنْ
صَدَقْتَنِي صَدَقْتَنِي إِنْ كُنْتَ نَفَرْتَهَا فَدَعَرْتَهَا فَاخْفِضْ⁽²⁶⁾ عَصَاكَ
عَنْ بَكْرَتِكَ تَسْكُنُ وَإِنْ كَانَتْ نَفَرَتْ مِنْكَ مِنْ غَيْرِ أَنْفَارٍ⁽²⁷⁾
فَذَلِكَ الدَّاءُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ دَوَاءٌ وَإِنْ لَا يَكُنْ وَمَا⁽²⁸⁾
فَفِرَاقُ⁽²⁹⁾ وَأَجْمَلُ الْقَبِيحِ الطَّلَاقُ⁽³⁰⁾ وَلَمْ نَتْرِكْ⁽³¹⁾ أَهْلَكَ وَمَالَكَ
وَقَدْ خَلَعْتَهَا مِنْكَ بِمَا أُعْطِيَتْهَا وَهِيَ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِنَفْسِهَا،

الباطل ولم يزل الباطل ينفر من الحق، لا تَفَرَحُوا بِالْعَلْفِ وَلَا تَشْمَتُوا بِالزَّلَّةِ، وَبُكَدَ عَيْشُ يَعِيشِ الْفَقِيرِ، وَمَنْ يَرِ يَوْمًا يَرِ بِهِ (19)، وَأَعِدُّوا لِكُلِّ أَمْرٍ قَدْرَهُ، قَبْلَ الرِّمَاءِ تُمْلَأُ الْكِنَانُ (20)، وَمَعَ السَّفَاهَةِ النَّدَامَةُ، وَالْعُقُوبَةُ نَكْلٌ وَفِيهَا نَمَامَةٌ فَلَا تَذْمُوا الْعُقُوبَةَ، وَالْيَدِ الْعُلْيَا مَعَهَا عَافِيَةٌ * وَالْقَوْدُ رَاحَةٌ (21) لَا عَلَيْكَ وَلَا لَكَ، وَإِذَا 37b شِئْتَ وَجَدْتَ مِثْلَكَ، إِنْ عَلَيْكَ كَمَا إِنْ لَكَ، وَلِلْكَثْرَةِ الرُّعْبُ وَلِلصَّبْرِ الْغَلْبَةُ، مَنْ طَلَبَ شَيْئًا وَجَدَهُ وَإِنْ لَا يَجِدُهُ يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ قَرِيبًا مِنْهُ، فَيَا مَعْشَرَ عَدُوَانِ إِيَّاكُمْ وَالشَّرَّ فَإِنْ لَهْ بَاقِيَةٌ، وَانْفَعُوا الشَّرَّ بِالْخَيْرِ يَغْلِبُهُ، إِنَّهُ مَنْ دَفَعَ الشَّرَّ بِالشَّرِّ رَجَعَ الشَّرُّ عَلَيْهِ وَلَيْسَ فِي الشَّرِّ أَسْوَةٌ، وَمَنْ سَبَقَكُمْ إِلَى خَيْرٍ فَاتَّبِعُوا أَثَرَهُ تَجِدُوا فَضْلًا، إِنْ خَالَفَ لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَسَعَهُمَا وَلِكُلِّ يَدٍ مِنْهُمَا نَصِيبٌ، يَا مَعْشَرَ عَدُوَانِ إِنْ الْأَوَّلُ كَفَى الْآخِرَ فَمَنْ رَأَيْتُمُوهُ أَصَابَهُ شَرٌّ فَإِنَّمَا أَصَابَهُ فَعَلُهُ فَاجْتَنِبُوا ذَلِكَ الَّذِي فَعَلَهُ، يَا مَعْشَرَ عَدُوَانِ إِنْ الشَّرُّ مَيِّتٌ وَإِنَّمَا يَأْتِيهِ الْحَيُّ فَيُصِيبُهُ وَمَنْ اجْتَنَبَ الشَّرَّ لَمْ يَثْبُثِ الشَّرُّ عَلَيْهِ، يَا مَعْشَرَ عَدُوَانِ (22) إِنْ لِلْخَيْرِ عَزُوفٌ أَلُوفٌ وَلَمْ يُفَارِقِ لِلْخَيْرِ صَاحِبَهُ حَتَّى يُفَارِقَهُ وَلَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَهُ، يَا مَعْشَرَ عَدُوَانِ رُبُّوْا صَغِيرَكُمْ وَاعْتَبَرُوا بِالنَّاسِ وَلَا يَعْتَبِرِ النَّاسُ بِكُمْ، وَخُذُوا عَلَى أَيْدِي سَفَهَائِكُمْ تَقْلُدُ جَرَائِرَكُمْ، وَإِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّهُ شُمٌّ وَنَكَدٌ، وَإِنْ كَلَّ نَفْسُ فَضْلٍ وَاجِدٌ * أَفْضَلُ 38a مِنْهُ، وَمَنْ بَلَغَ مِنْكُمْ خُطَّةَ خَيْرٍ فَأَعِينُوهُ وَاطْلُبُوا مِثْلَهَا وَرَغَبُوهُ فِي نِيَّتِهِ وَتَنَافَسُوا فِي طَرِيقَتِهِ وَمَنْ قَصَرَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَإِنِّي وَجَدْتُ صِدْقَ الْحَدِيثِ طَرَفًا مِنَ الْغَيْبِ فَاصْدُقُوا تُصَدِّقُوا، (يَقُولُ مَنْ لَزِمَ الصَّدْقَ وَعَوَّدَهُ لِسَانُهُ وَفَقَّ فَلَا يَكَادُ يَتَكَلَّمُ بِشَيْءٍ يَظُنُّهُ إِلَّا جَاءَ عَلَى ظَنِّهِ) وَإِنِّي رَأَيْتُ لِلْخَيْرِ طَرَفًا فَسَلَكْتُهَا وَرَأَيْتُ

الناس ان قال أعرابى أفتيت الناس فأفتينا قل هات قل رأيت
قول الشاعر المتلمس (9)

لدى الحلم قبل اليوم ما تُقرع العصا
وما عليم الانسان الا ليعلما (10)

قال ابن عباس ذاك عمرو بن حَمَمة الدوسى (11) قضى على العرب
ثلاثمائة سنة فكبر فالزموه السابع من ولده فكان معه فكان
الشيخ اذا غفل كانت الامارة بينه وبينه أن تُقرع العصا حتى
يعاوده عقله فذلك قول المتلمس البشكري من بكر بن وائل
لدى الحلم قبل اليوم ما تُقرع العصا

قل ذو الاصبع العدوانى بعد ذلك بدهر (12)

عذير الحى من عدوا * ن كانوا حية الأرض
بغى بعضهم بعضا (13) * فلم يرعوا (14) على بعض
ومنهم كانت السادا * ت والموفون بالقرض
* وهم بلغوا على الشحنا * والشنان والبغض
مبالغ لم ينلها لنا * س فى بسط ولا قبض
وف ان (15) ولدوا أشبوا (16) * بسر النسب (17) الماخص
ومنهم حكم يقضى * فلا ينقض ما يقضى

37a

يعنى عامر بن الظرب أشبى الرجل اذا شب ولده، فلما كبر
عامر وتخوف قومه أن يموت اجتمعوا اليه فقالوا له يا سيدنا
وشريفنا أوصنا فقال يا معشر عدوان كلتمونى تعباً ان القلب
لم يخلق، ومن لك بأخيك كله (18)، ان كنتم شرفتمونى فقد
التمست ذلك منكم واتى قد أريتكم ذلك من نفسى واتى لكم
مثلى افهموا عنى ما أقول لكم من جمع بين الحق والباطل لم
يجتمعا له وكان الباطل أولى به وإن الحق لم يزل ينفر من

وَأَنْزَلَهُ فَلَمَّا جَاءَ عَمْرٌو ابْنُهُ قَالَ لَهُ يَا أَبْتَنَاهُ مَنْ هَذَا قَالَ هَذَا
 رَجُلٌ تَبَوَّأَ وَاْدِينَا بِغَيْرِ حَمْدٍ أَحَدٍ فَقَالَ عَمْرٌو بْنُ ظَرْبٍ (٣)
 أَرَى شَعْرَاتٍ عَلَى حَاجِبَيْيَ بَيْضًا نَبْتَنَ جَمِيعًا تَوَامًا (٤)
 أَظِلُّهُ (٥) أَهَاهِي بِهِنَ الْكِلَا * بَ أَحْسِبُهُنَّ صَوَارًا (٦) قِيَامًا
 أَهَاهِي أَزْجَرُهَا أَقُولُ هَاهَا

وَأَحْسِبُ أَنْفِي إِذَا مَا مَشَيْتُ * شَخْصًا أَمَامِي رَأَى فَقَامَا
 * قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَذَكَرَ أَصْحَابُنَا عَنِ الشَّعْبِيِّ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ 36a
 قَضَى عَمْرٌو بْنُ الظَّرْبِ الْعَدَوَانِيَّ مِنْ جَدِيلَةِ قَيْسٍ عَلَى الْعَرَبِ
 بَعْدَ عَمْرٍو بْنِ حُمَةَ الدَّوْسِيِّ فَأُتِيَ (٧) عَمْرٌو بِخُنْثَى لَهُ مَا
 لِلرَّجُلِ وَمَا لِلْمَرْأَةِ فَاشْكَلَتْ عَلَيْهِ فَأَقَامَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا لَا يَقْضِي
 فِيهِ بَشْيَءَ فَأَتَتْهُ أَمَةٌ سَوْدَاءُ تُسَمَّى خُصَيْلَةَ (٨) فَقَالَتْ أَيُّهَا الشَّيْخُ
 أَفَنَيْتَ عَلَيْنَا مَا شَيْتَنَّا وَإِنَّمَا افْتَنَانِي أَنَّهُ كَانَ يَذْبَحُ لِأَصْحَابِ الْمَسْأَلَةِ
 كُلَّ يَوْمٍ شَاةً فَقَالَ وَيْلَكَ إِنِّي أَتَيْتُ فِي أَمْرٍ لَا أَدْرِي أَصَعِدُ فِيهِ أَمْ
 أَصَوِّبُ فَقَالَتْ وَمَا ذَاكَ قَالَ أَتَيْتُ بِمَوْلُودٍ لَهُ مَا لِلرَّجُلِ وَمَا لِلْمَرْأَةِ
 قَالَتْ وَمَا يَشُقُّ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ أَتَبِعُهُ الْمَبَالُ أَفْعِدُهُ فَإِنْ كَانَ يَبُولُ
 مِنْ حَيْثُ يَبُولُ الرَّجُلُ فَهُوَ رَجُلٌ وَإِنْ كَانَ يَبُولُ مِنْ حَيْثُ تَبُولُ
 النِّسَاءُ فَهِيَ امْرَأَةٌ، قَالَ وَكَانَ كَثِيرًا مَا يِعَانِبُ الْأُمَّةَ فِي رِعْيَتِهَا إِذَا
 سَرَحَتْ فَقَالَ أَسِيئِي يَا خُصَيْلُ أَوْ أَحْسِنِي فَلَا عِتَابَ عَلَيْكَ قَدْ
 فَرَجَّتِهَا عَنِّي، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَضَى بِالَّذِي أَشَارَتْ، فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامُ
 شَدَّدَ الْقَضِيَّةَ فَصَارَتْ سُنَّةً فِي الْإِسْلَامِ يَعْنِي الْإِسْلَامُ شَدَّدَهَا،
 قَالُوا وَعَلَى عَمْرٍو مِائَتِي سَنَةً * وَقَالُوا ثَلَاثُمِائَةَ سَنَةٍ قَالَ أَبُو حَاتِمٍ 36b
 ذَكَرُوا ذَلِكَ عَنْ مُجَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ أَبُو رَوْفٍ وَحَدَّثَنَا
 الرِّيشِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرٌو بْنُ بُكَيْرٍ عَنِ الْهَيْثَمِ بْنِ عَدِيٍّ عَنْ مُجَالِدٍ
 عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ فِي صَفَةِ زَمْرٍ يُغْتَنَى

فَقُلْتُ لَهُمْ عُلُّوا وَتَلِكْ مَطِيَّتِي
 بِكَفِّي عَضْبٌ مَشْرِفِي مُهَنْدُ
 فَعَادَتْ وَقَامَ الطَّاهِيَانِ فَأَوْقَدَا
 بَعْلِيَاءَ نَارًا حَمَّهَا لَيْسَ يَبْرُدُ
 فَلَمَّا اشْتَقَوْا مِنْهَا وَأَدْبَرَ وَحْشُهُمْ
 صَبَبْتُ لَهُمْ صَهْبَاءَ فِي الْكَأْسِ تُزِيدُ
 وَقُلْتُ لَهُمْ أَنِّي حَمِيدٌ بِمِثْلِ مَا
 رَأَيْتُمْ طُؤَالَ الدَّهْرِ لَا أَنْزِيدُ

فَعَادَتْ أَي بَرَدَتْ وَمَانَتْ، وَبِرَوَى فَكَاسَتْ يَعْنِي قَامَتْ عَلَى ثَلَاثِ
 قَوَائِمٍ، الْأَوْقِ الشَّدَّةُ يُقَالُ إِنَّهُ لَذُو أَوْقٍ، قَالَ أَبُو رَوْقٍ وَقَالَ
 الرِّبَاشِيُّ رَأَى رَجُلًا فِي الْمَنَامِ رَجُلًا مُسْرِفًا عَلَى نَفْسِهِ فَسَأَلَهُ عَنْ
 حَالِهِ فَقَالَ مَا لَقِيتُ بَعْدَكُمْ أَوْقَةً، وَحْشُهُمْ جُمُعُهُمْ وَيُقَالُ بَاتَ
 فُلَانٌ وَحْشًا، الْحَمِيلُ وَالْكَفِيلُ وَالضَّمِيمُ وَالصَّبِيرُ وَالزَّعِيمُ سَوَاءٌ،

XLV. قَالُوا وَعَاشَ عَامِرُ بْنُ انْظَرِبِ الْعَدَوَانِي مَائَتِي سَنَةً وَكَانَ

حَكَمًا لِلْعَرَبِ وَفِيهِ يَقُولُ ذُو الْأَصْبَعِ الْعَدَوَانِي

* وَمِنَّا حَكَمٌ يَقْضِي * فَلَا يُنْقَضُ مَا يَقْضِي 356

وَهِيَ أَيْبَاتٌ وَأَتَمَّا قِيلَ لَهُ ذُو الْأَصْبَعِ لِأَنَّهُ كَانَتْ لَهُ فِي رِجْلِهِ
 أَصْبَعٌ زَائِدَةٌ وَكَانَ مِنْ أَمْرِهِ أَنْ وَجَّأَ وَهُوَ وَادِي الطَّائِفِ وَهُوَ حَرَمُ
 الطَّائِفِ الَّذِي حَرَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا يُصَادُ
 صَيْدُهَا وَلَا يُخْتَلَى خَلَاهَا^(١) وَكَانَ ثَقِيفٌ وَهُوَ قَسِيٌّ بَنُ مُنَبِّهٍ
 بِالْيَمَنِ فَأَنَاهُ أَبُو رِغَالٍ فَصَدَّقَهُ فَأَخَذَ شَاتَهُ اللَّبُونِ وَتَرَكَ الْأُخْرَى
 فَأَبَى ثَقِيفٌ أَنْ يَتْرَكَهَا وَقَالَ فِيهَا قُوَّتِي فَأَبَى أَنْ يَتْرَكَهَا فَرَمَاهُ ثَقِيفٌ
 فَقَتَلَهُ^(٢) ثُمَّ لَحِقَ بِالطَّائِفِ فَوَجَدَ فِيهَا ظَرْبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَأَخَذَهُ
 فَقَالَ لَتُؤْمِنَنِّي أَوْ لَأَقْتُلَنَّكَ ثُمَّ لَتُنْزِلَنِّي أَفْضَلَ أَرْضِكَ مَنَزِلًا فَآمَنَهُ

وأدرك الإسلام وقل

لَمْ يَبْقَ يَا خَدْلَةَ^(٢) مِنْ لِدَاتِي^(٣)
أَبُو بَنِيْنَ لَا وَلَا بَنَاتِ^(٤)
مِنْ مَسْقُطِ^(٥) الشَّمْسِ^(٥) إِلَى الْفُرَاتِ
أَلَّا يُعَدَّ الْيَوْمَ فِي الْأَمْوَاتِ
هَلْ مُشْتَرٍ^(٦) أَبِيْعُهُ حَيَاتِي

XLIV. وعاش عباد بن أنف الكلب الصيدوقي من بني أسد

عشرين ومائة سنة وقل

عَمِرْتُ فَلَمَّا جُرْتُ سَتَيْنِ حَاجَةً
وَسَتَيْنِ قَالَ النَّاسُ أَنْتَ مُفَنِّدُ
فَقُلْتُ لَهُمْ بِاللَّهِ هَلْ تُنْكِرُونَنِي
وَهَلْ عَابَنِي إِلَّا السَّخَا وَالتَّمَجُّدُ

السخاء ممدود والرواية * ألا الندى والتماجد *

وَإِنِّي جَوَانُ الْكَفِّ سَمَحٌ بِمَا حَوَتْ
يَدَايَ مِنْ^(١) الْمَعْرُوفِ لَا أَتَلَدُّ
أَجُودُ وَأَحْمَى الْمُسْتَاجِيرَ مِنَ الرَّدَى
إِذَا عَرَدَ النَّكْسُ الْأَحْمُ الْأَلْنَدُّ
* وَيَوْمًا^(٢) تَرَى الْأَبْطَالَ مِنْ خَوْفِ شَرِّهِ
سَكَارَى عَلَيْهِمْ غَبِيَّةٌ تَتَرَدُّ
شَهِدْتُ فَجَلَّيْتُ الْبَلَايَا وَأَوْقَهَا
بِأَسْمَرَ نَحْوِ الْمُبْتَغَى الشَّرِّ يَقْصِدُ
وَرَقَّ كَمُسْتَدْمِي الْغَزَالِ سَبَاتُهُ
لِفَتْيَانِ صِدْقٍ رَفْدُهُمْ لَيْسَ يَنْفَدُ

أَوْ دَبَّ مِنْ هَرَمٍ وَأَوْ * نَى سَمْعَهُ وَانْفَقَ (٤) ضَرْسَهُ
أَوَدَى الزَّمَانُ بِأَهْلِهِ * وَبِأَقْرَبِيهِ فَقَلَّ أَنْسَهُ

XLII. قالوا وعاش لخارث بن مُضاض (١) الجَرْهَمِيّ من جَرَمِ
الأكبر وهو جَرَمِ بن قحطان بن عابر بن شالح (٢) بن أرخشذ
ابن سام بن نوح عليه السلام اربعمائة سنة وهو القائل (٣)

يَا أَيُّهَا الْحَيُّ بِالنَّعْفِ الْمُقِيمُونَا
هَبُّوا فَيُوشِكُ يَوْمًا لَا تَهْبُونَا
إِذْ قَالَ رَكْبٌ لِرَكْبٍ سَائِرِينَ مَعًا
لَا بُدَّ أَنْ تَسْمَعُونَا أَوْ تُغْنُونَا
حُتُّوا (٤) الْمَطِيُّ وَأَرْخُوا (٥) مِنْ أَرْمَتِهَا
قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَضُّوا مَا تُقَضُّونَا (٦)
* كُنَّا أَنْسَا كَمَا أَنْتُمْ (٧) فَغَيَّرْنَا
ذَهْرٌ فَسَوْفٌ كَمَا كُنَّا تَكُونُونَا (٨)
قَدْ مَالَ ذَهْرٌ عَلَيْنَا ثُمَّ أَهْلَكَنَا
بِالْبَغْيِ مِنْهُ فَكُلُّ النَّاسِ يَأْسُونَا (٩)
يَا أَيُّهَا النَّاسُ (١٠) سِيرُوا إِنْ قَصَرَكُمْ
أَنْ تُصْبِحُوا ذَاتَ يَوْمٍ لَا تَسِيرُونَا (١١)

346

وقال أيضا (١٢)

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَاجِّينَ إِلَى الصَّفا
أَنْبِيسٍ وَنَمِ يَسْمُرُ بِمَكَّةَ سَامِرُ
بَلَى نَحْنُ كُنَّا أَهْلُهَا فَالْزَنَا (١٣)
صُرُوفُ اللَّيَالِي وَالْجُدُودُ الْعَوَاثِرُ

XLIII. قالوا وعاش جعفر بن قُرط (١) العامريّ ثلثمائة سنة

الآيات * قلت والذي أحلف به ما أدري ألا أنسى قد رويتها 83b
منذ زمان قال قاتله الذي دفناه أنفاً وإن هذا ذو قرابته أسر
الناس بموته وإنك للغريب الذي وصف تبكى عليه فعجبت
لما ذكر في شعره والذي صار اليه من قوله كأنه كان ينظر الى
موضع قبره فقلت إن البلاء موكل بالمنطق،

XL. قالوا وعاش سيف بن وهب بن جذيمة^(١) بن عمرو بن
ثعلبة بن حيان بن ثعلبة وهو جرم وأما سمي بجرم لحاضنة
كانت له تسمى جرماً مائتى سنة فيما ذكر ابن الكلبي عن
محمد بن عبد الرحمان الأنصارى وهو من بلى ثم من بنى
العجلان عن أشياخه، وأما ابن الكلبي فقال عاش ثلثمائة سنة
وقال فى ذلك^(٢)

ألا اننى عاجلاً^(٣) ذاهب * فلا تحسبوا أنه^(٤) كاذب
لبست شبابى فأفنيته * وأذكرنى انقدر^(٥) الغالب
وصاحبنى حقة فأنقصى * شبابى وودعنى صاحب
وخصم دفعت ومولى نفع * من حتى يثوب له ثائب
وجار منع من وفترت رقت * اذا الصدع أعيا به الشاعب

XLI. * قالوا وعاش عامر بن جوين بن عبد رضا بن قمران 84a

ابن ثعلبة بن عمرو^(١) بن حيان بن ثعلبة وهو جرم بن عمرو
ابن الغوث بن طيبي مائتى سنة وقال فى ذلك

ما ذا أرجى من الفلاح اذا * فتعت وسط الطعائن الأول
مستعزاً أطر الكلاب عن الظـ * ل اذا ما دنون لالحمل

وقال^(٢)

المـ يـبـكى للـسـلا * مـة والسـلامـة لا تـحـسـة^(٣)
أوسالم من قد تشـئـنى جـلدـه وابيض رأسه

حَضَرْتُ مَجْلِسًا حَالَفَنِي وَإِنْ خَلَوْتُ أَطْلُبُهُ فَارْقَنِي وَأَمَّا الْبِئَاءَةُ
فَإِنْ بُذِلَتْ (7) لِي عَاجَزْتُ وَإِنْ مُنِعَتْ غَضِبْتُ، قَالَ مَعَاوِيَةُ فَأَخْبِرْنِي
عَنْ أَعْجَبِ شَيْءٍ رَأَيْتَهُ قَالَ أَعْجَبُ شَيْءٍ رَأَيْتُهُ أَنِّي نَزَلْتُ
بَحْيٍ مِنْ قِضَاءَةٍ فَخَرَجُوا بِجَنَازَةٍ رَجُلٍ مِنْ عُدْرَةٍ يُقَالُ لَهُ حُرَيْثُ
ابْنِ جَبَلَةَ فَخَرَجْتُ مَعَهُمْ حَتَّى إِذَا وَارَوْهُ انْتَبَذْتُ جَانِبًا عَنْ
الْقَوْمِ وَعَيْنَايَ تَذْرِفَانِ ثُمَّ تَمَثَّلْتُ شَعْرًا كُنْتُ رَوَيْتُهُ قَبْلَ ذَلِكَ (8)

يَا قَلْبُ (9) أَنْتَكَ فِي (10) أَسْمَاءٍ مَغْرُورٍ
أَذْكَرُ (11) وَهَلْ يَنْفَعُنْكَ (12) الْيَوْمَ تَذْكِيرُ
قَدْ بُحِثَ بِالْحُبِّ (13) مَا تُخْفِيهِ مِنْ أَحَدٍ (14)
حَتَّى جَرَتْ بِكَ (15) أَطْلَاقًا (16) مُحَاضِيرُ
تَبْغِي أُمُورًا فَمَا (17) تَذْهَبُ أَعَاجِلُهَا
خَيْرٌ لِنَفْسِكَ (18) أَمْ مَا فِيهِ تَأْخِيرُ
فَاسْتَقْدِرِ (19) اللَّهَ خَيْرًا وَأَرْضَيْنِ بِهِ
فَبَيْنَمَا الْعُسْرُ إِذَا دَارَتْ مَيَاسِيرُ
وَبَيْنَمَا الْمَرْءُ فِي الْأَحْيَاءِ مُغْتَبِطًا (20)
إِذَا صَارَ فِي الرَّمَسِ (21) تَعْفُوهُ (22) الْأَعَاصِيرُ
حَتَّى كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تَذْكُرُهُ (23)
وَالدَّهْرُ آيَتُهُمَا (24) حَالُ (25) دَهَارِيرُ
يَبْكِي الْغَرِيبُ عَلَيْهِ (26) لَيْسَ يَعْرِفُهُ
وَذُو قَرَابَتِهِ فِي السَّحَابِ مَسْرُورُ
وَذَاكَ آخِرُ عَهْدٍ مِنْ أَخِيكَ إِذَا
مَا الْمَرْءُ ضَمَّنَهُ اللَّاحِدَ الْخَنَاسِيرُ (27)

الْخَنَسِيرُ وَالْجَمْعُ الْخَنَاسِيرُ وَيُقَالُ الْخَنَاسِرَةُ وَهِيَ الَّذِينَ شَبَّعُوا الْجَنَازَةَ،
فَقَالَ رَجُلٌ إِلَى جَانِبِي يَسْمَعُ مَا أَقُولُ يَا عَبْدَ اللَّهِ مَنْ قَالَ هَذِهِ

مِائَتَانِ وَعِشْرُونَ سَنَةً قَلَّ مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ قَلَّ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ قَلَّ
 وَمِنْ أَيْ كِتَابِ اللَّهِ قَلَّ مِنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ
 وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لَتَبْتَغُوا
 فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (الآية ٢)، فَقَالَ لَهُ مُعَاوِيَةُ وَمَا أَذْرَكَتَ قَلَّ أَذْرَكَتَ
 يَوْمًا فِي أَثَرِ يَوْمٍ وَلَيْلَةً فِي أَثَرِ لَيْلَةٍ مُتَشَابِهًا كَتَشَابُهَ الْكَذْفِ
 يَخْدُونَ بِقَوْمٍ فِي دِيَارِ قَوْمٍ يَكْذِبُونَ مَا يَبِيدُ عَنْهُمْ وَلَا
 يَعْتَبِرُونَ بِمَا مَضَى مِنْهُمْ حَيْثُ يَتْلَفُ وَمَوْلُودُهُمْ يَخْلَفُ فِي دَهْرٍ قَدْ
 تَصَرَّفَ أَيَّامُهُ تَقَلَّبَ بِأَهْلِهَا كَتَقَلَّبِهَا دَهْرُهَا (٣) بَيْنَا أَخُوهُ (٤) فِي
 الرَّخَاءِ إِذَا صَارَ فِي الْبَلَاءِ وَبَيْنَا هُوَ فِي الزِّيَادَةِ إِذَا أُذْرَكَهُ * النُّقْصَانُ 32b
 وَبَيْنَا هُوَ حُرٌّ إِذَا أَصْبَحَ قَبِيًّا لَا يَدُومُ عَلَى حَالٍ وَلَا تَدُومُ لَهُ (٥)
 حَالٌ بَيْنَ مَسْرُورٍ بِمَوْلُودٍ وَمَحْزُونٍ بِمَفْقُودٍ فَلَوْلَا أَنَّ الْحَيَّ يَتْلَفُ لَمْ
 يَسْعَمْ بَلَدٌ وَلَوْلَا أَنَّ الْمَوْلُودَ يَخْلَفُ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ، قَالَ مُعَاوِيَةُ
 يَا عُبَيْدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْمَالِ آيَةُ أَحْسَنَ فِي عَيْنِكَ قَالَ أَحْسَنُ
 الْمَالُ فِي عَيْنِي وَأَنْفَعُهُ غِنَاءٌ وَأَقْلَهُ عَنَاءٌ وَأَبْعَدُهُ مِنَ الْآفَةِ
 وَأَجْدَاهُ عَلَى الْعَامَّةِ عَيْنُ خَرَّارَةٍ فِي أَرْضِ خَوَّارَةٍ إِذَا اسْتَوْدِعَتْ
 أَثْتَ وَإِنْ اسْتَحْلَبَتْهَا دَرَّتْ فَانْعَمْتَ تَعُولُ وَلَا تُعَالُ، قَالَ مُعَاوِيَةُ
 ثُمَّ مَاذَا قَلَّ فَرَسٌ فِي بَطْنِهَا فَرَسٌ تَتَبَّعُهَا فَرَسٌ قَدْ ارْتَبَطَتْ مِنْهَا
 فَرَسًا، قَالَ مُعَاوِيَةُ فَالْيَ النَّعْمَ أَحَبُّ إِلَيْكَ قَلَّ النَّعْمُ لَغَيْرِكَ يَا أَمِيرَ
 الْمُؤْمِنِينَ قَالَ (٦) لِمَنْ فَلَاهَا بِيَدِهِ وَبَاشَرَهَا بِنَفْسِهِ، قَالَ مُعَاوِيَةُ
 حَدَّثَنِي عَنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ قَلَّ حَاجِرَانِ إِنْ أَخْرَجْتَهُمَا نَفْدًا وَإِنْ
 خَرَنْتَهُمَا لَمْ يَزِدَا، قَالَ مُعَاوِيَةُ فَأَخْبِرْنِي عَنْ قِيَامِكَ وَقُعُودِكَ
 وَأَكْلِكَ وَشُرْبِكَ وَنَوْمِكَ وَشَهْوَتِكَ لِلْبَاءَةِ قَلَّ أَمَّا قِيَامِي فَإِنْ قُمْتُ
 فَالَسَّمَاءُ تَبْعُدُ وَإِنْ قَعَدْتُ فَالْأَرْضُ تَقْرُبُ وَأَمَّا أَكْلِي وَشُرْبِي
 فَإِنِّي إِنْ جُعْتُ كَلَبْتُ وَإِنْ شَبِعْتُ بُهِرْتُ * وَأَمَّا نَوْمِي فَإِنْ 33a

XXXVIII. قالوا وعاش شَرِيَّةُ بن عبد الجُعْفَى من جُعْفَى

ابن سَعْد العشيرة بن مالك بن أَدَد بن مَدْحِج^(١) ثلثمائة سنة وأدرك الإسلام، حدَّثنا أبو حاتم قال وذكر ابن الكلبي قال 31b * سمعتُ أبا بكر بن قيس الجُعْفَى يذكر عن أشياخه وقد ذكره غيره وقالوا هو شَرِيَّة بن عبد الله الجُعْفَى وقال في زمن عمر بن الخطاب وهو بالمدينة لقد رأيتُ هذا الوادي الذي أنتم به وما به قَطْرَةٌ ولا قَصَبَةٌ ولا شَجَرَةٌ مما تَرَوْنَ وأدركتُ أُخْرِيَّاتِ قَوْمِي يشهدون بمثل شهادتكم يعني قول لا إله إلا الله ومعه ابن له يُهانى به في شِجَارٍ قد خَرِفَ ثَقِيلٌ له يا شَرِيَّةُ ما بلُ ابْنِكَ قد خَرِفَ وبك بقية قال أما والله ما تزوجتُ أمَّه حتَّى أتت على سبعين سنة وتزوجتها ستيرة عفيفةً إن رَضِيتُ رأيتُ ما تَقَرُّ به عيني وإن سَخِطْتُ تَأْتَتْ لِي حتَّى أَرْضَى وإن ابني هذا تزوج امرأةً فاحشةً بَذِيَّةً إن رأى ما تَقَرُّ به عينه تعرَّضْتُ له حتَّى يَسْخَطَ وإن سَخِطَ تَلْغَبْتُهُ حتَّى يَهْلِكَ ثم قال شَرِيَّةُ وَأَحْلِفْ لَا يَبْتَزُّ ثَوْبِي وَاحِدٌ وَلَا اثْنَانِ وَإِنِّي بِالثَلَاثَةِ^(٢) معذورٌ، قال أبو روق حدَّثنا الرياشي قال حدَّثنا الأصمعي قال مرَّ رجلٌ بقوم يدفنون ميتاً ورجل يقول

* (أَحْثُوا^(٣)) عَلَى تَيْسَمَ مِنْ بَرْدِ الثَّرَى

32a

قَدَمًا أَبَى رَبِّكَ^(٤) إِلَّا مَا تَرَى

قال فقلت له مَنْ هؤلاء فقال هذا ابني وهذا بنوه،

XXXIX. قالوا وعاش عُبيد^(١) بن شَرِيَّة الجُرهمي ثلثمائة

سنة وقال بعضهم مائتين وعشرين سنة إلا أنا نطق أنه عاشها في الجاهلية وأدرك الإسلام فأسلم وقدم على معاوية بن أبي سفيان، فبلغنا أن معاوية قال له أخبرني كم أتى عليك قل

وَكُنَّا لَا يُرَامُ لَنَا حَرِيمٌ
فَنَاحُنْ كَضَرَّةَ الصَّرْعِ الْفَاحُورِ
نُوَيِّى الْخَرْجَ بَعْدَ خَرَجِ بُصْرَى¹⁶
وَخَرْجَ بَنِي قُرَيْظَةَ وَالنَّصِيرِ
كَذَاكَ الدَّفْعُ دَوْلَتُهُ سَجَالٌ

فِيَوْمٍ¹⁷ مِنْ مَسَاةٍ أَوْ سُورٍ

قالوا وخرج بقبيلة في ثوبين أخضرين فقال له انسان ما أنت
إلا قبيلة فسمى قبيلة بذلك واسمه ثعلبة بن سنيين¹⁸،

XXXVI. قالوا وعاش عدي بن وداع بن العقي¹ الحارث بن

مالك بن فاهم بن غنم بن دوس بن عبد الله من الأزد ثلثمائة
سنة فأدرك الاسلام وأسلم وغزا وقاتل في ذلك

* لَا عَيْشَ إِلَّا لِلْجَنَّةِ الْمُخَضَّرَةِ * مَنْ يَدْخُلِ النَّارَ يُلَاقِ ضَرَّةً^{31a}

وقال

اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ فَتْنَى مَرَّةٍ * لِلتُّرْبِ أَوْ بَيْتٍ مِنَ الْجَنَدِلِ²
ذَلِكَ مَكْرُوهٌ وَأُدْعَى فَإِنْ * أَحْمَلُ عَلَى الثَّقَلَةِ لَا أَثْقَلِ

XXXVII. قالوا وعاش شريح بن هانئ بن يزيد¹ بن

نهيك بن دريد بن سفيان بن سلمة وهو الضباب بن الحارث
ابن كعب بن مذحج عشرين ومائة سنة فيما ذكر ابن
الكلبي عن ابي مخنف قال اخبرنا أشياخنا من بني الحارث
قالوا ثم قتل في ولاية الحاجب بن يوسف مع ابن ابي بكر
فقال وهو يرتجز قبل أن يقتل²

قد عشت بين المشركين أعصرا * ثممت أدركت النبى المنذرا
وبعدته صديقه وعمر * ويوم مهران ويوم تسترا
والجمع في صفيين والنهرا * هيئات ما أطول هذا عمرا

لَأَتِي مِنْ مَسَاءَتِكُمْ بَعِيدٌ * كُبُعدِ الْأَرْضِ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ
وَأَتِي لَا أَكُونُ بَغِيرَ قَوْمِي * فَلَيْسَ الدَّلُّوْ إِلَّا بِالرِّشَاءِ
فَأَذْنُوا لَهُ أَنْ يَبْسُطَ فِي نَادِيهِمْ وَطَابَتْ بِهِ أَنْفُسُهُمْ وَقَالُوا أَنْتَ
شَيْخُنَا وَسَيِّدُنَا وَابْنُ سَيِّدِنَا وَمَا فِينَا أَحَدٌ يَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَا
يُدْفَعُهُ، (4)

XXXV. قالوا وعاش عبد المسيح بن عمرو بن قيس بن
حيان بن بَقِيلَةَ (1) الغَسَّانِي ثَلَاثَةَ (2) مِائَةِ سَنَةٍ وَخَمْسِينَ سَنَةً
وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَلَمْ يُسَلِّمْ وَكَانَ مَنْزِلُهُ لِلْحَيَةِ وَكَانَ شَرِيفًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ
وَقَالَ (8)

306

* لَقَدْ بَنَيْتُ لِلْحَدَثَانِ (4) بَيْتًا (5)
لَوْ أَنَّ الْمَرْءَ تَنَفَّعَهُ الْخُصُونُ
رَفِيعَ (6) الرَّاسِ أَحْوَى (7) مُشْمَخِرًا
لِأَنْوَاعِ الرِّيحِ بِهٍ حَنِينُ
وَقَدْ يَذْكُرُ مَنْ كَانَ مَعَهُ مِنْ مَمْلُوكِ قَوْمِهِ الَّذِينَ مَضَوْا (8)
أَبْعَدَ الْمُنْذِرِينَ أَرَى سَوَامًا (9)
تُرَوِّحُ بِالْخَوَرَنَقِ (10) وَالشَّذِيرِ
تَحَامَاهُ فَوَارِسُ كُلِّ حَيٍّ (11)
مَخَافَةً أَغْضَفَ (12) عَالِي النَّثِيرِ
وَبَعْدَ (13) فَوَارِسِ النُّعْمَانِ أَرْغَى
رِيَاضًا بَيِّنَ (14) مُرَّةٍ وَالْحَفِيرِ
وَصِرْنَا بَعْدَ هُلُكِ أَبِي قُبَيْسٍ
كَجُرْبِ الشَّاءِ فِي يَرْمِ مَطِيرِ (15)
تَقَسَّمْنَا الْقَبَائِلُ مِنْ مَعَدَ
عِلَانِيَةً كَأَيْسَارِ الْجَزُورِ

مائتي سنة وعشرين سنة حتى هَرِمَ * وذهب سَمْعُهُ وَعَقْلُهُ وكان 296
 سَيِّد قَوْمِهِ فِي بَيْتِهِمْ فَلَبَّغْنَا أَنَّ بَنِيهِ ارْتَحَلُوا وَتَرَكَوهُ فِي عَرَصَتِهِمْ
 حَتَّى هَلَكَ فِيهَا ضَيْعَةً⁽²⁾ وَهُمْ يُسَبِّحُونَ بِذَلِكَ الْيَوْمَ فِي ذَلِكَ يَقُولُ
 الْأَسَاحِمُ بْنُ الْحَارِثِ أَحَدُ بَنِي طَرِيفِ بْنِ مَالِكِ بْنِ جَدَّةَ بْنِ
 ذُهَلِ بْنِ لَوْذَانَ بْنِ رُومَانَ مِنْ جَدِيدَةِ طَيْءٍ

أَتَانِي بِالْمَحَلَّةِ أَنَّ أَوْسًا * عَلَى شَظَنَانَ مَاتَ مِنَ الْهَزَالِ
 تَحَمَّلَ أَهْلُهُ وَاسْتَوْدَعُوهُ * خَسِيًّا مِنْ نَسِيجِ الصُّوفِ بِلِ
 تَظَلُّ الطَّيْرُ تَغْفُوهُ وَقُوعًا * أَلَا يَا بُوسَ لِشَيْخِ الْمِذَالِ
 الْخَسِيِّ الصُّوفِ الَّذِي لَمْ يُجَزَّ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَكَانَ الْأَعْرَابُ
 بِالْبَاءِ وَلَكِنْ لُغَةً طَيْءٍ أَنَّ يَقُولُوا رَأَيْتُ زَيْدًا فَيَحْذِفُوا الْأَلْفَ⁽³⁾
 وَشَظَنَانَ أَرْضَ تَرَكَ الشَّيْخُ بَنُوهُ بِهَا،

XXXIV. قَالُوا وَعَاشَ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمِ الطَّائِي بْنِ عَبْدِ

اللَّهِ⁽¹⁾ بْنِ حَشْرَجِ بْنِ أَمْرِ الْقَيْسِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ أَخْزَمِ * بَنِ
 إِي أَخْزَمٍ وَهُوَ هَزُومَةُ⁽²⁾ بَنِ رَبِيعَةَ بْنِ جَرُولِ بْنِ ثَعْلَ بْنِ عَمْرِو
 ابْنِ الْغَوْثِ بْنِ طَيْءٍ مَائَةٌ وَثَمَانِينَ سَنَةً فَلَمَّا أَسَنَ اسْتَنَانُ قَوْمِهِ
 فِي وَطَاءٍ يَجْلِسُ عَلَيْهِ فِي نَادِيهِمْ وَقَالَ إِنِّي أَكْرَهُ * أَنْ يَظُنَّ 30a
 أَحَدُكُمْ أَنِّي أَرَى لِي عَلَيْهِ فَضْلًا وَلَكِنِّي قَدْ كَبُرْتُ وَرَقَّ عَظْمِي
 فَقَالُوا نَنْظُرُ فَلَمَّا أَبْطَأُوا عَلَيْهِ انْشَأَ يَقُولُ

أَجِيبُوا يَا بَنِي ثَعْلَ بْنِ عَمْرِو * وَلَا تَكْمُوا الْجَوَابَ مِنَ الْحَيَاءِ
 فَإِنِّي قَدْ كَبُرْتُ وَرَقَّ عَظْمِي * وَقَدْ اللَّحْمُ مِنْ بَعْدِ النَّفَاةِ
 وَأَصْبَحْتُ الْغَدَاةَ أُرِيدُ شَيْعًا * يَقِينِي الْأَرْضُ مِنْ بَرْدِ الشِّتَاءِ
 وَطَاءٍ يَا بَنِي ثَعْلَ بْنِ عَمْرِو * وَلَيْسَ لِشَيْخِكُمْ⁽³⁾ غَيْرُ الْوِطَاءِ
 فَإِنْ تَرْضَوْا بَنِي فَسُرُورٍ رَاضٍ * وَأَنْ تَأْبُوا فَإِنِّي ذُو أَبَاءِ
 سَأَتُّكُمْ مَا أَرَدْتُ لِمَا أَرَدْتُمْ * وَرَدُّكَ مَنْ عَصَاكَ مِنَ الْعَنَاءِ

مَرَارِيٌّ قَدْ تَنُوبُ وَطُولُ عُمُرٍ * تَرُوبُ لَهَا الْهُمُومُ الطَّارِقَاتُ
أَدَبٌ عَلَى الْعَصَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا * لِسَانٌ صَارِمٌ عَضْبٌ حُتَاتُ
فَلَا يَغُرُّكُمْ كِبَرِيٌّ فِائِي * كَرِيمٌ لَيْسَ فِي أَمْرِي شَتَاتُ
قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَأُظِنَّ الْبَيْتَ الْأَخِيرَ لَيْسَ مِنْهَا،

XXXII. قَالُوا وَعَاشَ عَمْرُو بْنُ رَبِيعَةَ وَهُوَ لُحَيٌّ بْنُ حَارِثَةَ
ابْنِ عَمْرُو بْنِ عَامِرِ بْنِ حَارِثَةَ (١) الْغَطْرِيفِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ أَمْرِ
الْقَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَازِنِ بْنِ الْأَزْدِ وَعَمْرُو بْنُ لُحَيٍّ هَذَا أَبُو
خُرَاعَةَ غَيْرُ وَلَدِ أَفْصَى بْنِ حَارِثَةَ بْنِ عَمْرُو بْنِ عَامِرٍ، قَالُوا وَقَدْ
يُقَالُ أَنَّهُ لُحَيٌّ بْنُ قَمْعَةَ (٢) بْنِ خَنْدِيفِ بْنِ مُضَرَ (٣)، قَالُوا
29a وَبَلَّغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ * قَالَ أَوَّلَ مَنْ بَاخَرَ الْبَحِيرَةَ
وَوَصَلَ الْوَصِيلَةَ وَحَمَى الْحَامِيَّ وَغَيَّرَ دِينَ أَبِيهِ إِسْمَاعِيلَ عَمَّ عَمْرُو
ابْنِ لُحَيٍّ بْنُ قَمْعَةَ (٢) بْنِ خَنْدِيفِ أَبُو خُرَاعَةَ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ
يَجْرُ قُصْبُهُ فِي النَّارِ وَأَشْبَهُ وَلَدَهُ بِهِ أَكْثَمُ بْنُ الْجَحُونِ فَقَالَ
أَكْثَمُ وَكَانَ قَاعِدًا يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي وَأُمِّي هَلْ يَضُرُّنِي الشَّبَهُ قَالَ
لَا يَضُرُّكَ كَانُ كَافِرًا وَأَنْتَ مُسْلِمٌ، عَاشَ ثَلَاثُمِائَةَ سَنَةً وَارْبَعِينَ سَنَةً
فَكَثُرَ مَالُهُ وَوَلَدَهُ حَتَّى بَلَّغَنَا وَاللَّهِ أَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ يُقَاتِلُ مَعَهُ مِنْ
وَلَدِهِ أَلْفَ مُقَاتِلٍ،

XXXIII. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ قَالُوا وَعَاشَ فِيهَا ذَكَرَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ عَنْ
أَبِيهِ أَوْسُ بْنُ حَارِثَةَ بْنِ لَامٍ بْنِ عَمْرُو بْنِ طَرِيفِ بْنِ عَمْرُو بْنِ
ثُمَامَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ جَدْعَاءِ بْنِ ذُهَلٍ بْنِ لُؤْذَانَ بْنِ رُومَانَ بْنِ
خَارِجَةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ جُنْدَبِ بْنِ فُطْرَةَ بْنِ طَيٍّ وَهُوَ جُلْهُمَةُ بْنُ
أَدَدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ يَشْجَبِ بْنِ عَرِيبِ بْنِ مَالِكِ (١) بْنِ زَيْدِ بْنِ
كَهْلَانَ بْنِ سَبَأٍ وَهُوَ عَبْدُ شَمْسٍ بْنُ يَشْجَبِ بْنِ يَعْرُبَ وَهُوَ
قَحْطَانُ بْنُ عَابِرٍ وَإِلَى قَحْطَانَ تَجْتَمِعُ قَبَائِلُ الْيَمَنِ كُلُّهَا عَاشَ

لِكُلِّ جَنْبٍ اجْتَنَّا (٤) مُضْطَجِعٌ (٤)
وَالْمَوْتُ لَا يَنْفَعُ مِنْهُ الْجَزَعُ
الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ بِأَعْمَالِكُمْ (٥)
كُلُّ أَمْرٍ يَخْصُدُ مِمَّا (٥) زَرَعَ (٧)
لَوْ كَانَ شَيْءٌ (٨) مُفْلِتًا حَتْفُهُ (٩)
أَفَلَتَ مِنْهُ فِي الْجِبَالِ الصَّدْعُ

وقل ايضا

يَا اجْتَنَّا مَهْلًا ذَرِينَا * أَفَى سِفَاءٍ تَعْدِلِينَا
يَا اجْتَنَّا تَسْتَعْتَبِينَا * فَلَا وَرَبِّكَ تُعْتَبِينَا (١٠)
يَوْمَ يُغَيِّرُ ذَا النَّعِيمِ * وَتَارَةً يَشْفَى الْكَرِيمَا
إِنَّ الْمَنَايَا يَطْلَعْنَ * عَلَى الْإِنْسَانِ الْآمِنِينَا
فَيَدْعُهُمْ (١١) شَتَّى وَقَدْ * كَانُوا جَمِيعًا وَافِرِينَا

XXX. قالوا وعاش عبد الله بن سبيع الحميري مائة

وخمسين سنة وقل في ذلك

أَرَانِي كُلَّمَا هَرَمْتُ يَوْمًا * أَتَى مِنْ بَعْدِهِ يَوْمٌ جَدِيدُ
يَعُودُ شَبَابُهُ فِي كُلِّ فَجْرِ * وَيَأْتِي لِي شَبَابِي لَا يَعُودُ

XXXI. قالوا وعاش مرداس بن صبيح من الحكم * بن 286

سعد (١) العشيرة بن مالك بن أدد من مدحج مائتي سنة

وثلاثين سنة وقل في ذلك

أَعَانِلْتَنِي دَعَى عَدُوِّ فَاتِي * أَتَتْنِي عَنْ حَاجِرٍ مُنْدِيَاتُ
وَحَاجِرٍ بَطْنٍ مِنْ هَمْدَانَ مِنْهُمْ مَعِيُوفُ بْنُ يَحْيَى (٢)

قَوَافِي قَدْ أَتَتْنِي مِنْ بَعِيدٍ * فَمَا أَدْرِي أَزُورُ أَمْ ثَبَاتُ
فَإِنْ تَكُ كَذِبَةً مِنْ قَوْمٍ سَوْءٍ * فَمَا إِنْ تَزْدَهِيْنِي الْمَعْذِرَاتُ
فَاتِي قَدْ كَبُرَتْ وَرَقٌ عَظِيمِي * وَأَسْلَمْنِي لَدَى الدَّهْرِ الْهَنَاتُ

تَهَزَّاتُ عُرْسِيَّ وَاسْتَنْكَرْتُ * شَيْبِي فِيهَا جَنْفٌ وَازْوَرَارُ
 لَا تُكْثِرِي هَزًّا (١) وَلَا تَعْجَبِي * فَلَيْسَ بِالشَّيْبِ عَلَى الْمَرْءِ عَارُ
 عَمْرِكَ هَلْ تَذَرِينَ أَنَّ الْفَتَى * شَبَابُهُ ثَوْبٌ عَلَيْهِ مُعَارُ
 قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَزَعَمَ عَطَاءُ بْنُ مُصْعَبٍ الْمِلْطُ (٢) أَنَّ خَلْفًا الْأَحْمَرِ
 وَضَعَ هَذَا الْبَيْتَ الْآخِرَ،

XXVIII. وَعَاشَ أَنَسُ بْنُ مُدْرِكٍ (١) الْخُتَعِمِيُّ (٢) بَنَ كَعْبِ (٣)
 ابْنِ عَمْرِو بْنِ سَعْدِ بْنِ عَوْفٍ (٤) بَنَ حَارِثَةَ بْنِ سَعْدِ بْنِ عَامِرِ
 ابْنِ تَيْمِ اللَّهِ بْنِ مُبَشَّرِ بْنِ أَكْلَبِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ عِفْرَسِ بْنِ
 حَلْفٍ (٥) بَنَ أَقْتَلَ وَهُوَ خُتَعَمٌ بَنَ أَنُمَارِ بْنِ بَاجِيلَةَ بْنِ أَرَّاشٍ (٦)
 ابْنِ عَمْرِو بْنِ لِحْيَانَ (٧) مِائَةَ وَارْبَعًا وَخَمْسِينَ سَنَةً وَكَانَ سَيِّدَ
 خُتَعَمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَفَارَسَهَا وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ فَأَسْلَمَ وَقَالَ فِي كِبَرِهِ (٨)

إِذَا مَا أَمْرُو عَاشَ الْهَنَيْدَةَ (٩) سَالِمًا
 وَخَمْسِينَ عَامًا بَعْدَ ذَاكَ وَأَرْبَعًا
 تَبَدَّلَ مَرَّ الْعَيْشِ مِنْ بَعْدِ حُلُوهِ
 وَأَوْشَكَ أَنْ يَبْلَى وَأَنْ يَتَسَعَّسَا (١٠)
 وَيَأْتِي بِهِ الْأَدْنَى وَيَرْضَى بِهِ الْعَدَى
 إِذَا صَارَ مِثْلَ الرَّأْلِ أَحْدَبَ أَخْضَعَا
 رَهِيْنَةً قَعَرَ الْبَيْتَ لَيْسَ يَرِيْمُهُ (١١)
 لَقِيَ (١٢) ثَاوِيًا لَا يَبْرَحُ الْمَهْدَ مَضْجَعَا
 * يُخْبِرُ عَنْ مَنْ مَاتَ حَتَّى كَانَمَا
 رَأَى الصَّعْبَ ذَا الْقَرْنَيْنِ (١٣) أَوْ رَأَى تَبْعَا (١٤)

28a

XXIX. قَالُوا وَعَاشَ ذُو جَدَنِ (١) الْحِمِيْرِيُّ الْمَلِكُ ثَلَاثِمِائَةَ
 سَنَةً وَقَالَ فِي ذَلِكَ (٢)

وقال في ذلك

كَبُرْتُ وَطَالَ الْعُمُرُ حَتَّى كَانَمَا
رَمَى الدَّهْرُ مِنِّي كُلَّ عُضْوٍ بِأَفْزَعَا
غَنِمْتُ بَعِيرِي شَيْخَ مَنْ سُئِلْتُ بِهِ
فَنَاءُ بَنِي مَنْ كَانَ أَزْمَانُ تُبْعَا^(٢)

XXV. قالوا وقال عطاء والكلبي عاش الجُعْشَمُ بن عَوْف بن
جذيمة من عبد القيس مائتي سنة حتى هَرِمَ ومَلَّ للحياة
وهان على أهله فقال في ذلك

حَتَّى مَتَى الْجُعْشَمُ فِي الْأَحْيَاءِ * لَيْسَ بَدَى أَيْدٍ وَلَا غَنَاءِ
هَيْهَاتَ مَا لِلْمَوْتِ مِنْ دَوَاءِ

XXVI. قالوا وعاش مُجَمِّعُ بن هِلَالِ بن خَالِدِ بن مَالِكِ بن
هَلَالِ بن الْحَارِثِ بن هَلَالِ بن تَيْمِ اللَّهِ بن ثَعْلَبَةَ بن عُكَابَةَ بن
صَعْبِ بن عَلِيِّ بن بَكْرِ بن وَائِلِ^(١) مائة سنة وتسع عشرة
سنة فقال في ذلك^(٣)

أَنْ أُمْسَ^(٣) شَيْخَا قَدْ بَلَيْتُ^(٤) فَطَالَمَا
عَمِرْتُ وَلَكِنْ لَا أَرَى الْعَيْشَ^(٥) يَنْفَعُ
مَضَتْ مِائَةٌ مِنْ مَوْلِدِي فَنَضَيْتُهَا^(٦)
* وَعَشْرٌ وَخَمْسٌ^(٧) بَعْدَ ذَاكَ وَأَرْبَعُ
فِيَا رَبِّ خَيْلٍ كَالْقَطَا^(٨) قَدْ وَزَعْتُهَا
لَهَا سَبْدٌ فِيهِ الْمَنِيَّةُ تَلْمَعُ
* شَهِدْتُ وَغَنِمٍ قَدْ حَوَيْتُ وَلَدَةً
أَصَبْتُ^(٩) وَمَا ذَا الْعَيْشُ إِلَّا تَمَتُّعٌ^(١٠)

276

XXVII. قالوا وعاش عمرو بن ثعلبة من عبد القيس مائتي

سنة وقال في ذلك حين كبر وهان على أهله

ضَلَّتْ فَهَبَّتْ رِيحٌ بَعْدَ مَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِهِ شَدِيدَةً وَذَلِكَ فِي
الْشِّتَاءِ فَقَالَ لَامِرَأَتِهِ أُمُّ بَنِيهِ انْظُرِي مِنْ أَيْنَ هَبَّتِ الرِّيحُ فَنَظَرَتْ
ثُمَّ قَالَتْ مِنْ مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ لَهَا أَخْنَتَيْنِي فِي بَنِي أُمِّ لَا
فَقَالَتْ لَا وَاللَّهِ مَا خُنْتُكَ فِيهِمْ فَقَالَ وَيَحَاحُكَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّهَا
^{26b} رِيحٌ تُدْهِدِي الْبَعَرَ وَتَعْفُو الْأَثَرَ فَلَا يَعْرِفُونَ مُنْطَلَقًا وَأَنَّهَا * لَتَسوقُ
مَطَرًا فَلَا يَعْرِفُونَ أَثَرًا فَإِنْ رَجَعُوا فَلَمْ يَنْبِ وَأَيَّامُ أَشْبَهُوا وَإِنْ
مَضُوا فَلَنْ تَرِيَهُمْ أَبَدًا وَقَدْ خُنْتَيْنِي فِيهِمْ وَاللَّهِ لَا قَتْلَتُكَ إِذَا قَبِلَ
أَنْ يَرْجِعُوا ثُمَّ لَمْ يَزَلْ لَيْلَهُ أَجْمَعَ مَا يَنَامُ وَمَا تَنَلُمُ امْرَأَتَهُ حَتَّى
إِذَا كَانَ عِنْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ رَجَعَ أَحَدُهُمْ فَقَالَ لَهُ أَبُوهَ تَيْمُ اللَّهِ
مَا رَدَّكَ قُلْ هَبَّتْ رِيحٌ تُدْهِدِي الْبَعَرَ وَتَعْفُو الْأَثَرَ وَتَسوقُ الْمَطَرَ
فَلَمْ أَرْ مُنْطَلَقًا فَتَتَابَعُوا عَلَى مِثْلِ مَقَالَتِهِ كُلَّهُمْ وَرَجَعُوا إِلَى آبِيهِمْ
فَسَرَّ بِذَلِكَ وَقَالَ أَنْتُمْ بَنِي حَقًّا وَأَيَّامُ أَشْبَهْتُمْ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ
أَمَرَ بَنِيهِ أَنْ يَحْفَرُوا قَبْرَهُ بِمَكَانٍ يُقَالُ لَهُ حَضَنٌ وَقُلْ فِي ذَلِكَ
هَذَا ذَاكَ تَيْمُ اللَّهِ يُبْنِي بَيْتَهُ ⁽²⁾ * بِحَضَنٍ حَيَاتُهُ وَمَوْتُهُ
وَكَانَ الَّذِي وَلِيَ كَبَرَتَهُ مِنْ بَنِيهِ هِلَالٌ وَبَنُو هِلَالٍ بَنُ تَيْمِ اللَّهِ
أَقَلُّ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ عَدَدًا وَأَخْلَهُمْ ذِكْرًا فَقَالَ فِي ذَلِكَ الْأَخْنَسُ
ابْنُ عَبَّاسٍ بَنُ خَنْسَا ⁽²⁾ ⁽³⁾ بَنُ عَبْدِ الْعُزَّى بَنُ هِلَالٍ بَنُ تَيْمِ
اللَّهِ بَنُ ثَعْلَبَةٍ

حَمَلْنَا الشَّيْخَ تَيْمَ اللَّهِ عَوْدًا * وَكَانَ وَلِيَ كَبَرَتِهِ أَبُونَا
^{27a} * وَلَمْ يَكْ طَبُّ أَعْمَامِي عُقُوقًا * وَلَكِنَّا كَفَيْنَا مَا وَلَيْنَا
جَزَيْنَاهُ بِنِعْمَتِهِ ⁽⁴⁾ عَلَيْنَا * وَأَطْرَفْنَاهُ حَتَّى مَاتَ فِينَا
أَطْرَفْنَاهُ ابْتِدَأْنَاهُ بِالنَّعَمِ،

XXIV. قَالُوا وَعَاشَ سُيُودُ بْنُ خَدَّاقٍ ⁽¹⁾ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ

ابْنِ أَفْصَى بْنِ دُعْمَى بْنِ اسَدٍ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ نَزَارٍ مَاتَ سَنَةَ

وَارْعَوْا لِحَاجِ الْبَيْتِ مَا قَدْ رَعَى * قَبْلَكُمْ ذَاكَ بَنَوْ عَمُرُو
قَوْمُوا لِضَيْفٍ جَاءَكُمْ طَارِقًا * وَجَارِكُمْ بِالنِّبْيِ وَالْخَسْرِ
قُلْ إِبْرَاهِيمَ حَاتِمَ مَنْ قُلَّ النَّبِيُّ مَفْتُوحَةُ النُّونِ أَرَادَ الشَّحْمَ وَمَنْ قُلَّ
النَّبِيُّ بِالْكَسْرِ أَرَادَ اللَّحْمَ الطَّرِيقَ

وَنَبَبُوا مَنْ رَامَ جِيرَانَكُمْ * بِالسُّوءِ بِالْبُتْرِ وَبِالسُّمْرِ
وَإِخْشَوْشِنُوا فِي الْحَرْبِ إِنْ أُوقِدَتْ * بِكَدِّ خَطِيٍّ وَذِي أَثَرٍ
فَوَ أَثَرٍ يَرِيدُ السَّيْفَ يَرَادُ بِهِ الْمَأْثُورَةُ وَالْأَثَرُ هُوَ الْفِرْدُ الَّذِي فِيهِ
وَلَا تَهَرُّوا الْمَوْتَ إِنْ أَقْبَلَتْ * خَيْلٌ تَعْلَى سَنَنِ الدَّبْرِ (٨)
فَرُبَّ يَوْمٍ قَدْ شَهِدْتُ الْوَعَا * بِسَابِحٍ يَنْقُضُ كَالصَّقْرِ
أَقْدَمُ قَوْمًا سَادَةً ذَاتَةً * بِيضًا يُحَامُونَ عَنِ الْفَخْرِ
وَيُرَوَّى يُحَامُونَ عَنِ النَّجْرِ وَهُوَ الْأَصْلُ

لَمَّا احْتَوَوْهُ جَالَدُوا دُونَهُ * وَطَارَ أَقْوَامٌ مِنَ الدُّعْرِ
فَذَاكَ دَهْرٌ وَمَحَارُ الْفَتَى * فِي غَيْرِ شَكٍّ مُظْلِمُ الْقَعْرِ (٩)
أَوْ طَعْنَةٌ تَأْتِي عَلَى نَفْسِهِ * فَهَاقَةٌ تَأْتِي عَلَى السَّبْرِ
* يَرِيدُ جِيَّاشَةً لَا يَرِدُ دَمَهَا الْفُتْلُ (١٠)

26a

عَمِرْتُ دَهْرًا ثُمَّ دَهْرًا وَقَدْ * آمَلْتُ أَنْ آتِي عَلَى دَهْرٍ
فَإِنْ أَمْتُ فَلَمُوتٌ لِي خَيْرَةٌ * مِنْ قَبْلِ أَنْ أَهْدِي وَلَا أَدْرِي
خَمْسِينَ لِي قَدْ أَكْمَلْتُ بَعْدَ مَا * سَاعَدَنِي قَرْنَانِ مِنْ عُمُرِي
قَرْنَانِ مِائَتَا سَنَةٍ (١١) وَيُرَوَّى دَهْرَانِ مِنْ عُمُرِي

XXIII. قَالُوا وَعَاشَ تَيْمُ اللَّهِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ عُكَابَةَ بْنِ صَعْبِ

ابْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَكْرِ بْنِ وَاثِلِ بْنِ قَاسِطِ بْنِ هَنْبِ بْنِ أَفْصَى بْنِ
نُعْمَى بْنِ جَدِيلَةَ (١) بْنِ أَسَدِ بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدٍّ
خَمْسَمِائَةِ سَنَةٍ حَتَّى أَخْلَفَ أَرْبَعَةَ لُجَمِ حَدِيدٍ وَكَانَ مِنْ دُهَاةِ
الْعَرَبِ فِي زَمَانِهِ فَبَلَّغْنَا أَنَّهُ بَعَثَ بَنِيهِ ذَاتَ يَوْمٍ فِي طَلَبِ ابْلِ لَهُ

25a بهل يريد به واللام زائدة، وقال حاطب * بن مالك بن الجلاس
النَّهْشَلِيَّ يَذْكُرُ طُولَ عَمْرِ هَبَلٍ

كَأَنَّكَ تَرْجُو أَنْ تَعِيشَ ابْنَ مَالِكٍ
كَعِيشِ هُبَلٍ (١) لَقَدْ (٢) سَفِهْتَ عَلَى عَمْدٍ
وَمَا ذَا تُرْجِي مِنْ حَيَاةٍ ذَلِيلَةٍ
تُعَمَّرُهَا بَيْنَ الْغَطَارِفَةِ الْمُرْدِ
وَأَنْتَ لَقِيَ فِي الْبَيْتِ كَالرَّالِ مُدْنِفٌ (٣)
وَقَدْ كُنْتَ سَبَاقًا إِلَى غَايَةِ الْمَجْدِ
وَلَمَّا خَيْرٌ لَامَرِيٌّ مِنْ حَيَاتِهِ
يَدْبُ دَبِيبًا فِي الْمَحَلَّةِ كَالْقِرْدِ
فَلَوْ أَنَّ شَيْئًا نَالَ خُلْدًا لَنَالَهُ
حَلِيفُ النَّدَى عَمْرُو سَلِيلُ أَبِي الْجَعْدِ
فَتَّى كَانَ سَبَاقًا إِنِّي كُلَّ غَايَةِ
يُبَادِرُ فَتْيَانَ الْعَشِيرَةِ لِلْحَمْدِ

قالوا وكان عمرو سليل أبي الجعد خال حاطب وهو عمرو بن
الحُمَيْسِ بن الجعد بن رَقَبَةَ بن لُؤْذَانَ أَحَدَ ثَوَرٍ أَطْحَلَ وَكَانَ
سَيِّدًا شَجَاعًا جَوَادًا قَتَلَهُ أَنَسُ بْنُ مُدْرِكِ الْخَثْعَمِيِّ،

XXII. قالوا قال عُمَارَةُ بْنُ عَوْفٍ الْعَدَوَانِيُّ ثُمَّ أَحَدُ بَنِي
وَابِشٍ وَعُمَرُ خَمْسِينَ وَمِائَتَيْنِ سَنَةً وَكَانَ كَاهِنًا أَدْرَكَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ
أَوَّلَ مَا وَلِيَ وَهُوَ شَيْخٌ قَدْ ذَهَبَ بَصَرُهُ وَخَرِفَ وَأُولِعَ بِالْهَدْيَانِ
يَقُولُ اقْرَؤُوا ضَيْفَكُمْ وَهُوَ الَّذِي يَقُولُ (١)

تَقُولُ لِي عَمْرَةُ مَاذَا الَّذِي * تَهْدِي بِهِ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ
25b * قُلْتُ لَهَا وَالْجُودُ مِنْ شِيَمَتِي * أَمْرُكُمْ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ
بِضَيْفِكُمْ إِنَّ لَهُ حُرْمَةً * فَاقْرَؤُوا ضَيْفِي قَحْدًا (٢) الْجُزْرِ

قال ثم شرب زهير الخمر صرفاً أياماً حتى مات وشربها ابو براه عامر
ابن مالك بن جعفر حين خولف صرفاً حتى مات وشربها
عمرو بن كلثوم التغلبي صرفاً حتى مات ولم يبلغنا أن احداً
من العرب فعل ذلك الا هؤلاء (٥٣)، قالوا وعش زهير حتى أدركه
من ولد اخيه ابو الأحوص عمرو بن ثعلبة بن الحارث بن
حصن بن ضمضم بن عدي بن جناب، قالوا وكان الشرقي بن
قطامي يقول عاش ابن جناب اربعمئة سنة، قال وقال المسيب
ابن الرفل الزهيري من ولد زهير بن جناب

* وأبرهنة (٥٤) الذي كان اصطفانا * وسوسنا وتاج الملك عالي 246
وقاسم نصيف امرته زهيراً * ولم يك دونه في الأمر والى
وأمره على حبيى معبد * وأمره على لحي المعالي
على ابني وائل لهما مهيناً * يردهما على رغم السبال
يحبسهما بدار الدل حتى * ألما يهلكان من الهزال
XXI. قالوا وعاش هبل بن عبد الله بن كنانة الكلبي وهو

جد زهير بن جناب بن هبل بن عبد الله سبعمئة سنة
حتى خرف وغرض منه أهله فقالوا إن بني بنيه وبني بناته
وبني أخيه كانوا يصاحكون منه ومن اختلاط كلامه وإن نفراً
من قومه يقال لهم بنو عبد ود بن كنانة جلسوا يوماً عنده
فأكثروا التعجب منه ولم يكونوا في الشرف مثله منهم جبيد بن
عمر بن عوف بن كنانة وحاجل (١) بن عمرو بن عوف بن كنانة
وهما من كلب لم يكونا مثله ولا مثل ولده في الشرف فقال

هبل بن عبد الله

رَبِّ يَوْمٍ قَدْ يَرَى فِيهِ هُبَلٌ * ذَا سَوَامٍ وَنَوَالٍ وَجَدَدٌ
لَا يُنَاجِيهِ وَلَا يَخْلُو بِهِدٌ * عَبْدٌ وَدٍ وَجُبَيْدٌ وَحَاجِلٌ

قال ابو حاتم وذكر ابن الكلبي ان زهير بن جناب أوقع بالعرب
مائتي وقعة فقال الشرقي بن القطامي خمس مائة وقعة
236 * والشرقي ضعيف، حدثنا ابو حاتم قال وزعم هشام بن محمد
عن ابيه محمد بن السائب قال سمعت اشيأخنا الكلبيين
يقولون عاش زهير بن جناب بن هبل بن عبد الله بن كنانة
ابن بكر بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن ربيعة بن ثور
ابن كلب بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف
ابن قضاعة بن مالك بن مرة بن مالك بن حمير مائتي سنة
فلم تجتمع قضاعة الا عليه وعلى رزاح بن ربيعة بن حرام بن
ضنة بن عبد كبير بن عذرة بن سعد وهو هذيم بن زيد بن
ليث بن سود بن أسلم بن الحاف بن قضاعة ورزاح وحن أخوا
قصي بن كلاب لأمه وكان زهير على عهد كليب بن وائل وقد
كان أسر مهلهلا ولم يكن في العرب أنطق من زهير بن جناب
ولا أوجه عند الملوك وكان لشدة رأيه يسمى كاهنا، قال ابو حاتم
24a وذكر أصحابنا عن هشام قال وكان زهير * قال ألا ان الحى طعن
فقال عبد الله بن عليم بن جناب ألا ان الحى أقام فقال زهير
ألا ان الحى أقام فقال عبد الله ألا ان الحى طعن فقال زهير من
هذا المخالف على منذ اليوم قالوا هذا ابن اخيك عبد الله
ابن عليم فقال شر الناس للغم ابن الأخ إلا أنه لا يدع قاتل
عمه وأنشأ يقول

وكيف بمن لا أستطيع فراقه
ومن هو ان لا تاجم الدار لاهف⁽⁵¹⁾
أمير خلاف⁽⁵²⁾ ان أقم لا يقم معنى
ويرخذ وإن أرخذ يقم وبخالف

شَهِدْتُ الْمُحْضَايِينَ (34) عَلَى خَزَارٍ (35)

وَبِالسُّلَانِ (36) جَمْعًا ذَا زُهَاءٍ

وَنَادَمْتُ الْمُلُوكَ مِنْ آلِ عَمْرٍو

وَبَعْدَهُمْ بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ (37)

قال ابو حاتم التي ذكر امرأة (38) وهي بنت عوف بن جشم بن هلال النمرية قال فنادمت بنيتها وهي أم المنذر بن النعمان ويعني بآل عمرو بنى عمرو آكل المرار والمرار نبت حار * يتقلص منه 23a مشفر البعير اذا اكله، قال وقال ايضا زهير وسمع بعض نسائه تتكلم بما لا ينبغي لامرأة تتكلم عند زوجها فنهاها فقالت له اسكت (39) وآلا ضربتك بهذا العمود فوالله ما كنت أراك تسمع شيئا ولا تعقله فقال عند ذلك

أَلَا يَا لَقَوْمٍ لَا أَرَى النَّجْمَ طَالِعًا

مِنَ اللَّيْلِ (40) أَلَا حَاجِبِي بِيَمِينِي

مُعَزِّبَتِي (41) عِنْدَ الْقَفَا (42) بِعَمُودِهَا

يَكُونُ (43) تَكْبِيرِي أَنْ أَقُولَ ذَرِينِي

أَمِينًا (44) عَلَى سِرِّ النِّسَاءِ وَرَبِّمَا

أَكُونُ عَلَى الْأَسْرَارِ غَيْرَ أَمِينٍ

وَلَمَمْتُ خَيْرٌ مِنْ حِدَاكِ مَوْطًا

مَعَ (46) الظُّعْنِ (47) لَا يَأْتِي الْحَدَّ لِحَيِّينِ (48)

المُعَزِّبَةُ التي تقوم عليه وتطعمه كما يطعم الصبي وذكر الأصمعي

المُعَزِّبَةُ هي التي تحفه وترفه (49)، وقال زهير بن جناب (50)

لَيْتَ شَعْرِي وَالذَّهْرُ ذَوْ حَذَنَانٍ * أَيْ حِينَ مَنِيتَنِي تَلْقَانِي

أُسَبَاتٌ عَلَى الْفِرَاشِ خُفَاتٌ * أَمْ بِكَفِّي مُفَاجِعِ خَرَانٍ

وَيُرَوَّى مُفَاجِعٌ كَأَنَّهُ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ،

ملت، وقال لقيط وابن زبار وغيرها قال ورواية ابن زبار أنتمهن
جَدَّ الرَحِيلُ وما وَقَفَ * مَتَّ عَلَى لَمِيسِ الْأَرَشِيَّةِ⁽¹⁰⁾
وَلَقِيَ⁽¹¹⁾ ثَوَاتِي الْيَوْمَ ما * عَلَقْتُ حَبَالُ الْقَاطِنِيَّةِ
حَتَّى أُودِيَها إِلَى الـ * مَلِكِ الْهُمَامِ بَذَى الثَّرِيَّةِ
قَدْ نَالَنِي مِنْ سَيِّبِهِ * فَرَجَعْتُ مَحْمُودَ الْحَذِيَّةِ
قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَيُقَالُ أَوْلَاهَا كَمَا أَخْبَرَنَا أَبُو زَيْدٍ الْأَنْصَارِيُّ عَنْ الْمُفَضَّلِ⁽¹²⁾
أَبْنَى إِنْ أَهْلِكَ فَقَدْ * أَوْرَثْتُكُمْ مَجْدًا بَنِيَّةً⁽¹³⁾
وَتَرَكْتُكُمْ أَوْلَادَ⁽¹⁴⁾ سَا * دَاتِ زِنَادُكُمْ⁽¹⁵⁾ وَرِيَّةِ
كُلِّ الَّذِي⁽¹⁶⁾ نَالَ الْفَتَى * قَدْ نِلْتُهُ إِلَّا التَّحِيَّةَ⁽¹⁷⁾
كَمْ مِنْ مُحَيَّا⁽¹⁸⁾ لَا يُوَا * زِينَى وَلَا يَهَبُ الدَّعِيَّةِ
وَلَقَدْ رَأَيْتُ⁽¹⁹⁾ النَّارَ لِلَّهِ * لَافٍ⁽²⁰⁾ تَوَقَّدُ فِي طَمِيَّةِ
وَلَقَدْ رَحَلْتُ الْبَازِلَ الْوَجْ * نَاءَ⁽²¹⁾ لَيْسَ لَهَا وَلِيَّةِ
وَلَقَدْ غَدَوْتُ بِمُشْرِفِ الْ * طَرَفَيْنِ⁽²²⁾ لَمْ يَغْمِرْ شَطِيَّةَ⁽²³⁾
فَأَصَبْتُ مِنْ * حُمْرِ الْقَنَا * نِ مَعَا⁽²⁴⁾ وَمِنْ حُمْرِ الْقَفِيَّةِ
وَنَطَقْتُ⁽²⁵⁾ خُطْبَةً مَاجِدَ⁽²⁶⁾ * غَيْرَ الضَّعِيفَةِ⁽²⁷⁾ وَالْعَبِيَّةِ
فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لِفَتَى * فليَهْلِكَنَّ وَبِهِ بَقِيَّةِ
مِنْ أَنْ يُرَى تَهْدِيَّةَ⁽²⁸⁾ وَ * دَانُ الْمُقَامَةِ بِالْعَشِيَّةِ
وَيُرَوَّى⁽²⁹⁾ * مِنْ أَنْ يُرَى الشَّيْخُ الْبَاجَا * لِي وَقَدْ يُهَادَى بِالْعَشِيَّةِ *
الْبَاجَالُ الَّذِي يَبَاجِلُهُ أَصْحَابُهُ وَيَعْظُمُونَهُ، وَقَالَ زَهِيرُ بْنُ جَنَابٍ
حِينَ مَضَتْ لَهُ مِائَتَا سَنَةٍ مِنْ عَمْرِهِ⁽³⁰⁾

لَقَدْ عُمِّرْتُ حَتَّى مَا⁽³¹⁾ أُبَالِي
أَحْتَفِي فِي صَبَاحِي أَوْ مَسَائِي⁽³²⁾
وَحَقَّقَ لِي أَنْتَ مِائَتَانِ عَامَ⁽³³⁾
عَلَيْهِ أَنْ يَمْلَأَ مِنَ الثَّوَاءِ

اربعمائة^٤) سنة وعشرين سنة * ووقع ملتى وقعة^٥) وكان سيّدا
مطاعاً شريفاً في قومه ويقال كانت فيه عشر خصال لم يجتمعن
في غيره من اهل زمانه كان سيّد قومه وخطيبهم وشاعرهم^٦) ووافدهم
الى الملوك وطبيبهم والطبّ في ذلك الزمان شرف وحازي^٧) قومه
والحُزاة^٨) الكُهان وكان فارس قومه وله البيت فيهم والعدد منهم
فبلغنا أنّه عاش حتّى هَرَمَ وغَرَضَ من الحياة وذهب عقله فلم
يكن يخرج إلّا ومعه بعض ولده او ولد ولده وأنّه خرج ذات
عشيّة الى مال له ينظر اليه فاتّبعه * بعض ولده فقال له ارجع^{21٦}
الى البيت قبل الليل فاتى اخاف أن يأكلك الذئب فقال قد
كنت وما أخشى بالذئب فذهبت مثلاً^٩)، ويقال ان قاتل
هذا خُفاف بن عُمير السُّلَميّ وهو ابن نَدْبَةَ السُّلَميّ، قال ابو
حاتم وذكر ابن الكلبي ان هذا ممّا حُفِظَ عَنْ نَثَقٍ به من
الرّواة وقد ذكر لقيط ايضاً نحواً من هذا للحديث وذكر ان زهيراً
عاش ثلثمائة سنة وخمسين سنة، حدّثنا ابو حاتم قال وقال
العُمريّ أخبرني محمّد بن زبّار الكلبيّ عن اشياخه من كَلْبٍ
قالوا كان زهير بن جَناب قد كبر حتّى خَرَفَ وكان يتحدّث
بالعشّيّ بين القُلب يعنى الابار وكان اذا انصرف عنه الليل شَقَّ
عليه فقالت امرأته لَمِيسَ الأَرَشِيَّة¹⁰) لابنها خدّاش بن زهير
اذهب الى ابيك حين ينصرف فخذ بيده فقُدّه فخرج حتّى
انتهى الى زهير فقال ما جاء بك يا بُنَيّ قال كذا وكذا قال
اذهب فأبى وانصرف تلك الليلة معه ثم كان من الغد فجاءه
الغلام فقال له انصرف فأبى فسأل الغلام فكنمه فتوعده * فأخبره^{22٨}
الغلام الخبر فأخذه فاحتضنه فرجع به ثم أتى اهله فأقسم
زهير بالله لا يذوق إلّا الحمر حتّى يموت فمكث ثمانية ايام ثم

XIX. قالوا وعاش مُسافِع بن عبد العزى الضمري ستين

ومائة سنة وقال

جلستُ غُدِيَّةً وأبو عَقِيل * وعُرَّةٌ ذو النَّدَى وأبو رِيحٍ
كأنا مَضْرَحِيَّاتٌ بِرَضْوَى * يَنْفَعُونَ إذا يَنْفَعُونَ بلا جَنَاحٍ
يرانا اهلنا لا نحنُ مَرْضَى * فنُكْرَى أو نُلَدُّ (١) ولا صِحَاحٍ
ولا نُروى الفِصال إذا اجتمعنا * على ذى دَلُونَا والْحَفَرُ طَاحٍ
يقول ضعفنا فلا نقدر على الاستقاء، طاح مملوء

وقال مُسافِع حين ضَجِرَ به اهله

لَعَمْرُكُمَا لو يَسْمَعُ الموتُ قد أتى
لِدَاعٍ على بَرٍّ (٢) جَفَّتْهُ الْعَوَائِدُ
به سَقَمٌ من كُلِّ سَقَمٍ وَخَبُطَةٌ
من الدَّهْرِ أَصْغَى غُصْنُهُ (٣) فهو ساجِدُ
* إذا مرَّ نَعَشٌ قِيلَ نَعَشٌ مُسافِعٍ
ألا لا بوْدَى لو بنا لى لَاحِدُ
يَظُنُّونَ أَنّى بَعْدُ أَوَّلُ مَيِّتٍ
فَأَبْقَى وبِمَضَى واحِدٌ ثمَّ واحِدُ
فَقَالُوا له لَمَّا رَأَوْا طَوَلَ عَمْرُهُ
تَأَتَّى لِدَارِ الْخُلْدِ اتَّكَ خَالِدُ
غَضَابٌ عَلَيَّ أنْ بَقِيْتُ وَأَنْتَى
بوْدَى (٤) الذى يَهُوونَ لو انا واجِدُ
أَضْمِرُ الهاء يقول لو انا واجِدُهُ،

21a

XX. قالوا ومن المعدودين في المعمرين من قضاة زهير بن

جَنَاب (١) بن هُبَل بن عبد الله بن كنانة بن بكر بن عوف
ابن عُدْرَةَ بن زيد الله (٢) بن رُقَيْدَةَ (٣) بن كَلْب بن وَبَرَةَ عاش

وقد عشتُ حتى قد مللتُ معيشتي
 وأيقنتُ حقاً أن سألقي الموكلاً
 وألا نجاةً لأمرئٍ من منيّة
 ولو حلّ في أعلى شماليخ يذبلاً

XVIII. قالوا وعاش مصاد¹ بن جناب بن مُرارة من بني

عمرو بن يربوع بن حنظلة بن زيد مناة اربعين ومائة
 سنة وقال

ما رغبتي في آخر العيش بعد ما
 أكون² رقيب البيت لا أتغيب
 اذا ما أردت أن أقوم لحاجة
 يقول رقيب حافظ أين تذهب
 * فيرجعه المرمى به عن سبيله
 كما ردّ فرخ الطائر المتربّب

206

وقال ايضاً

إن مصاد بن جناب قد ذهب
 أدرك من طول الحياة ما طلب
 والموت قد يدرك يوماً من قرب

وقال ايضاً

للموت ما نغدى ولموت قصرنا
 ولا بُدّ من موت وإن نفيس العمر
 فمن كان مغروراً بطول حياته
 فإني حميل أن سيصرعه الدهر
 فليس بباقي إن سألت ابن مالك
 على الدهر إلا من كنه الدهر والأمر

كَبِرْتُ وَطَالَ الْعُمُرُ حَتَّى كَأَنَّي
 سَلِيمٌ أَفْصَحُ لَيْلُهُ غَيْرُ مُودِعٍ
 فَمَا الْمَوْتُ أَفْنَانِي وَلَكِنْ تَتَابَعَتْ
 عَلَى سِنُونٍ مِنْ مَصِيفٍ وَمَرْبَعٍ
 ثَلَاثُ مِثْمِينَ قَدْ مَرَرْنَ كَوَامِلًا
 وَهَذَا أَنَا هَذَا أَرْتَجِي مَرَّ أَرْبَعٍ
 وَأَصْبَحْتُ^٣ مِثْلَ النَّسْرِ طَارَتْ فِرَاحُهُ
 إِذَا رَامَ تَطْيِيرًا يَقْلُنَ^٤ لَهُ قَعٍ
 أَخْبِرْ أَخْبَارَ الْقُرُونِ الَّتِي مَضَتْ
 وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ يُطَارَ^٥ بِمَضْرَعِي

XVII. قَالُوا وَعَلَى كَهْمَسُ بْنُ شُعَيْبٍ الدَّوسِيُّ أَرْبَعِينَ وَمِائَةً

سَنَةً فَقَتَلَهُ تَأَبَّطُ شَرًّا الْفَهْمَى وَكَهْمَسُ الَّذِي يَقُولُ
 أَلَا رَبُّ نَهَبٍ يَخْطِرُ الْمَوْتَ دُونَهُ
 حَوَيْتُ وَقِرْنٌ * قَدْ تَرَكْتُ مَجْدَلًا
 وَخَيْلٌ كَأَسْرَابِ الْقَطَا قَدْ وَزَعَتْهَا
 بِخَيْلٍ تُسَاقِيهَا ثِمَالًا مُثْمَلًا
 وَلِدَّاتِ عَيْشٍ قَدْ لَقِيتُ وَشِدَّةً
 صَبَرْتُ لَهَا جَاشِي وَلَمْ أَكْ أَعْزَلًا
 وَمُسْتَلْحِمٍ فِيهِ الْأَسِنَّةُ شُرْعٌ
 دَعَانِي حَذَارًا أَنْ يُصَابَ وَيُقْتَلَ
 سَعَيْتُ إِلَيْهِ سَعَى لَا وَاهِنِ الْقَوَى
 وَلَا عَاجِزٍ لَا يَسْتَطِيعُ التَّحَلُّحُلًا
 فَنَقَسْتُ عَنْهُ الْخَيْلَ وَانْتَشَتْ نَفْسُهُ
 وَقَدْ عَايَنَ الْأَبْطَالَ أَخْوَلَ أَخْوَلًا

20a

أرى أمرى بعد اليوم صائرا لغيرى وقد زعم اهلى أنهم قد خافوا
على الوهم وأنا اليوم خبير بصير إن النصيحة لا تهجم على
فضيحة أما أول ما أنهاكم عنه فأنهاكم عن مُحاربة الملوك فإنهم
كالسيل بالليل لا تدرى كيف تأتية ولا من أين يأتىك وإذا دنا
منكم الملك واديا فاقطعوا بينكم وبينه واديين وإن أجدبتم فلا
ترعوا حمى الملوك وإن أذنوا لكم فإن من رعا غانما لم يرجع
سالما، ولا تحقرن شرا فإن قليله كثير واستكثروا من الخير فإن
زهيدته كبير اجعلوا السلام ماحياة^(٨) بينكم وبين الناس ومن
خرق سترك فارقعه ومن حاربكم فلا تغفلوه وروا^(٩) منه ما يرى
منكم واجعلوا عليه حدكم * كله ومن تكلم فتركوه ومن أسدى^{19a}
اليكم خيرا^(٥) فأضعفه له وإلا فلا تعجزوا أن تكونوا مثله وعلى
كل انسان منكم بالأقرب اليه يكفى كل انسان ما يليه وإذا التقيتم
على حسب فلا تواكلوا فيه وما أظهرتم من خير فاجعلوه كثيرا
ولا ير فذكم صغيرا ولا تنافسوا السودد وليكن لكم سيد فانه
لا بد لكل قوم من شريف ومن كانت له مروءة فليظهرها ثم
قومه أعلم وحسبه بالمروءة صاحبا ووسعوا الخير وإن قل وادفوا
الشر يمت ولا تنكحوا دنيا من غيركم فانه عار عليكم ولا
يحتشمن شريف أن يرفع وضيعه بأيلما، وإياكم والفاحشة في
النساء فانها عار ابد وعقوبة غد وعليكم بصلة الرحم فانها تعظم
الفضل وتزيين النسل وأسلموا ذا الجريرة بجريته ومن أذى الحق
فأعلقوه آياه وإذا عييتكم بأمر فتعاونوا عليه تبالغوا ولا تحضروا
ناديكم السفية ولا تلاجوا * بالباطل فيلج بكم،

19b

XVI. قالوا وعاش ابن حممة^(١) الدوسى واسمه كعب او

عمرو^(٢) اربعمائة سنة غير عشر سنين فقال

وَلَا تُقِيلُوهُمْ عَثْرَةً وَقَصِّرُوا الْأَعْنَةَ وَاشْحَذُوا الْأَسِنَّةَ تَأْكُلُوا
بِذَلِكَ الْقَرِيبَ وَيَرْقُبَكُمُ الْبَعِيدَ وَإِيَّاكُمْ وَالْوَهْنَ فَيَطْمَعَ فِيكُمْ
النَّاسُ،

XIV. قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَذَكَرَ ابْنُ الْجِصَّاصِ (١) أَنَّ مُحَاصِنَ (٢) بَنَ
عَتَبَانَ (٣) بَنَ ظَالِمِ الزُّبَيْدِيِّ عَاشَ مِائَتِي سَنَةٍ وَسِتًّا وَخَمْسِينَ
سَنَةً قَالَ وَهُوَ مِنْ سَعْدِ الْعَشِيرَةِ وَقَالَ

أَلَا يَا أَسْمَ (٤) إِنِّي لَسْتُ مِنْكُمْ * وَلَكِنِّي أَمْرٌ قَوْمِي شَعُوبُ
دَعَانِي الدَّاعِيَانِ فَقُلْتُ أَيُّهَا (٥) * فَقَالَا كُلُّ مَنْ نَدَعُو (٦) يُجِيبُ
18a * أَلَا يَا أَسْمَ (٧) أَعْيَانِي الرُّكُوبُ (٨) * وَأَعْيَتَنِي الْمَكَاسِبُ وَالذُّهَبُ (٩)
وَصِرْتُ رَذِيئَةً فِي الْبَيْتِ كُلًّا * تَأْتِي بِي الْأَبَاعِدُ وَالْقَرِيبُ
كَذَاكَ الدَّهْرُ وَالْأَيَّامُ غَوْلٌ * لَهَا فِي كُلِّ سَائِمَةٍ نَصِيبُ

XV. وَعَاشَ دُرَيْدُ بْنُ الصِّمَّةِ الْجُشَمِيُّ مِنْ جُشَمِ بْنِ سَعْدِ
ابْنِ بَكْرِ نَحْوًا مِنْ مِائَتِي سَنَةٍ حَتَّى سَقَطَ حَاجِبَاهُ عَلَى عَيْنَيْهِ
وَأَدْرَكَ الْإِسْلَامَ وَلَمْ يُسْلِمِ وَقُتِلَ يَوْمَ حُنَيْنٍ كَافِرًا (١) وَأَنَّمَا خَرَجَتْ
بِهِ هَوَازِنُ تَنْتِيْمَنَ بِهِ وَقَالَ دُرَيْدُ

فَإِنْ يَكُ رَأْسِي كَالْتِغَامَةِ نَسْلُهُ * يُطِيفُ بِي الْوِلْدَانُ أَحَدَبَ كَالْقِرْدِ
رَهِينَةً قَعْرِ الْبَيْتِ كُلِّ عَشِيَّةٍ * كَأَنِّي أُرْقَى أَوْ أُصَوَّبُ فِي الْمَهْدِ
فَمِنْ بَعْدِ فَضْلِ مَنْ شَبَابٍ وَقُوَّةٍ * وَشَعْرٍ أَثْبِتَ حَالِكَ اللَّوْنِ مُسَوِّدٍ (٢)
وَأَنَّهُ لَمَّا كَبُرَ أَرَادَ أَهْلُهُ أَنْ يَجْبِسُوهُ فَقَالُوا إِنَّمَا حَابِسُوكَ وَمَانَعُوكَ
مِنْ كَلَامِ النَّاسِ فَقَدْ خَشِينَا أَنْ تُخَلِّطَ فَيَرَوِي ذَلِكَ النَّاسُ
عَلَيْنَا وَيَرَوْنَ مِنْكَ عَلَيْنَا عَارًا قَالَ أَوْقَدْ خَشِيتُمْ ذَلِكَ مِنِّي قَالُوا
18b نَعَمْ قَالَ فَانْأَحِرُوا جَزُورًا وَاصْنَعُوا طَعَامًا * وَاجْمَعُوا إِلَيَّ قَوْمِي حَتَّى
أُحْدِثَ إِلَيْهِمْ عَهْدًا فَنَحِرُوا جَزُورًا وَعَمَلُوا طَعَامًا وَلَبَسَ ثِيَابًا حَسَنًا
وَجَلَسَ لِقَوْمِهِ حَتَّى إِذَا فَرَّغُوا مِنْ طَعَامِهِمْ قَالَ اسْمَعُوا مِنِّي فَاتَى

XII. اخبرنا ابو روف قل حدثنا ابو حاتم قال وذكر ابن الكلبي عن عيسى بن لقمان ⁽¹⁾ عن محمد بن حاطب الجُمَاحي قل عاش ضَبِيرَة ⁽²⁾ بن سَعِيد بن سَعْد بن سَهْم بن عمرو بن هُصَيْب مائتي سنة وعشرين سنة ولم يَشِب شَيْبَة قطّ وأدرك الاسلام فلم يُسَلِم وقد اختلف في اسلامه فقالت نائحتة بعد موته

مَنْ يَأْمِنِ الْحَدَّثَانِ بَعْ * دَ ضَبِيرَة السَّهْمِي مَانَا
سَبَقَتْ مَنِيتُهُ الْمَشِي * بَ وَكَانَ مِيَّتُهُ افْتِلَانَا ⁽³⁾
فَتَزَوَّدُوا لَا تَهْلِكُوا * مِنْ دُونِ أَهْلِكُمْ خُفَاتَا
XIII. قل وعاش دُوَيْد ⁽¹⁾ بن نَهْد ⁽²⁾ اربعمئة سنة وستا وخمسين سنة فلما حضره الموت قل

ألقى على الدَّهْر رَجُلًا وَيَدَا * والدَّهْرُ مَا أَصْلَحَ ⁽³⁾ يَوْمًا أَفْسَدَا
يُفْسِدُ مَا أَصْلَحَهُ ⁽⁴⁾ اليَوْمَ غَدَا ⁽⁵⁾

وقل ايضا ⁽⁶⁾

يَا رَبِّ نَهَبِ صَالِح ⁽⁷⁾ حَيَّتُهُ * وَرَبِّ غَيَّلِ حَسَن ⁽⁸⁾ لَوِيَّتُهُ
اليَوْمَ يُبْنَى لِدُوَيْدَ بَيْتُهُ ⁽⁹⁾ * لو كان للدَّهْرِ بَلَى أَبْلَيْتُهُ
او كان قَرْنِي وَاحِدًا كَقَيْتُهُ ⁽¹⁰⁾

ثم مات مكانه، * قالوا وجمع بنيه عند الموت فقال أوصيكم بالناس ¹⁷⁶ شرًا لا تقبلوا لهم معذرة ولا تقيلوهم ⁽¹¹⁾ عثرة أوصيكم بالناس شرًا طعنا وضربًا قصروا الأعنة وأشرعوا ⁽¹²⁾ الأسنة وأرعوا الكلاء ⁽¹³⁾ وان كان على الصفا وما احتجتم ابيه فصونوه وما استغنيتم عنه فأفسدوه على من سواكم فان غش الناس يدعو الى سوء الظن وسوء الظن يدعو الى الاحتراس، وأوصى نهد بن زيد بنيه فقال يا بني أوصيكم بالناس شرًا كلموهم نرًا واطعنوهم شرًا ولا تقبلوا لهم عذرًا

أَسْرًا عَمَلِهِ، وَفُسُولَةُ الرِّزَاءِ أَضَرُّ مِنْ بَعْضِ الْأَعْدَاءِ، وَأَوَّلُ الْغَيْظِ الْوَقْنُ»
 قَالُوا وَكَتَبَ النِّعْمَانُ بْنُ الْمَنْذَرِ إِلَى أَكْثَمَ وَذَكَرَ مَلِكَ مِنْ مُلُوكِ
 فَارِسَ رِجَالِ الْعَرَبِ وَعَدَاوَةَ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ وَحَالَهُمْ فِي بِلَادِهِمْ فَقَالَ
 الْفَارَسِيُّ هَذَا لَخَفَّةِ أَحْلَامِهِمْ وَقِلَّةِ عَقُولِهِمْ فَكَتَبَ إِلَى أَكْثَمَ أَنْ
 ائْتِ الْبِنَا أَمْرًا نَعْجِبُ بِهِ فَارِسَ وَنَرْغِبُ بِهِ فِي الْعَرَبِ فَكَتَبَ
 أَكْثَمُ لَنْ يَهْلِكَ أَمْرٌ حَتَّى يُضَيِّعَ الرَّأْيَ عِنْدَ فَعْلِهِ وَيَسْتَبِدَّ عَلَى
 قَوْمِهِ بِأَمْرِهِ وَيُعْجَبَ بِمَا ظَهَرَ مِنْ مَرُوءَتِهِ وَيَغْتَرَّ بِقُوَّتِهِ وَالْأَمْرُ يَأْتِيهِ
 مِنْ فَوْقِهِ وَلَيْسَ لِلْمُخْتَلِ فِي حَسَنِ الثَّنَاءِ نَصِيبٌ وَلَا لِلْوَالِي الْمَعْجَبِ
 فِي بَقَاءِ سُلْطَانِهِ بَقَاءً، لَا تَمَامَ نَشْءٍ مَعَ الْعُجْبِ وَالْجَهْلِ قُوَّةُ
 الْخُرْقِ وَالْخُرْقُ قُوَّةُ الْغَضَبِ وَإِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْمَصَائِرُ وَمَنْ أَتَى مَكْرُوهًا
 إِلَى أَحَدٍ فَبِنَفْسِهِ بَدَأَ، إِنَّ الْهَلَكَةَ إِضَاعَةُ الرَّأْيِ وَالِاسْتِبْدَادُ عَلَى
 الْعَشِيرَةِ يَجْرُ الْجَرِيرَةُ وَالْعُجْبُ * بِالْمَرُوءَةِ دَلِيلٌ عَلَى الْفُسُوءَةِ وَمَنْ اغْتَرَّ
 بِقُوَّتِهِ فَإِنَّ الْأَمْرَ يَأْتِيهِ مِنْ فَوْقِهِ، لِقَاءُ الْأَحَبَّةِ مَسْأَلَةٌ (139) اللَّهُمَّ (140)،
 مَنْ أَسَرَ مَا لَا يَنْبَغِي اِعْلَانُهُ وَلَمْ يُعْلِنْ لِلْأَعْدَاءِ سِرِّيَّتِهِ سَلِمَ
 النَّاسُ عَلَيْهِ وَالْعِيَّ أَنْ تُكَلِّمَ بِفَوْقَ مَا تُسَدُّ بِهِ حَاجَتَكَ، وَيَنْبَغِي
 لِمَنْ عَقَلَ أَلَّا يَتَّقِيَ إِلَّا بِإِخَاءٍ مَنْ لَمْ تَضْطَرَّهُ إِلَيْهِ حَاجَةٌ وَأَقْلَّ
 النَّاسِ رَاحَةُ الْحَقُودِ، وَمَنْ أُتِيَ عَلَى يَدَيْهِ (141) غَيْرَ عَامِدٍ فَأَعْفِهِ مِنَ
 الْمَلَامَةِ (أَوْ الْمَلَأْمَةِ) وَلَا تُعَاقِبْ عَلَى الذُّنُوبِ إِلَّا بِقَدْرِ عَقُوبَةِ
 الذَّنْبِ فَتَكُونَ مُذْنِبًا وَمَنْ تَعَمَّدَ الذَّنْبَ لَمْ تَحُلِ الرَّحْمَةُ دُونَ
 عَقُوبَتِهِ وَالْأَدَبُ رِفْقٌ وَالرَّفْقُ يُمْنٌ وَالْخُرْقُ شَمٌّ (142) وَخَيْرُ السَّخَاءِ
 مَا وَافَقَ الْحَاجَةَ وَخَيْرُ الْعَفْوِ مَا كَانَ مَعَ الْقُدْرَةِ (143) وَمِنْ سُوءِ
 الْأَدَبِ كَثْرَةُ الْعُنَابِ وَمَنْ اغْتَرَّ بِقُوَّتِهِ وَهِنَ وَلَا مَرُوءَةَ لِعَاشٍ وَمِنْ سَفَةِ
 حِلْمِهِ هَانُ أَمْرِهِ وَالْأَحْدَاثُ تَأْتِي بَغْتَةً وَلَيْسَ فِي قُدْرَةِ الْقَادِرِ حِيلَةٌ
 17a وَلَا صَوَابٌ مَعَ الْعُجْبِ وَلَا بَقَاءٌ مَعَ بَغْيٍ * وَلَا تَتَّقَنَّ بِمَنْ لَمْ تَخْتَبِرْهُ،

بالمهم ووكّل بالصغير وأخّر الغضب فإنّ القدرة من ورائك⁽¹²⁵⁾، وأقلّ
الناس في البخل عذراً أقلّهم مخوّفاً للفقير، وأقبح أعمال المقتدرين
الانتقام⁽¹²⁶⁾، جاز بالحسنة ولا تكافئ بالسيئة فإنّ أغنى الناس
عن الحقد من عظم خطره عن المجازاة، وإنّ الكريم غير
المدافع⁽¹²⁷⁾ إذا ضال بمنزلة اللّيم البطر، من حسد من دونه
قلّ عذره ومن حسد من فوقه فقد اتّعب نفسه، من جعل
لحسن⁽¹²⁸⁾ الظنّ⁽¹²⁹⁾ نصيباً روح عن قلبه⁽¹³⁰⁾ وأصدر به أمراً،
وكتب للحارث بن ابي شمر الغساني ملك عرب الشام الى أكتم
ابن صيفي بن رباح⁽¹³¹⁾ أن هرقّل نزل بنا فقامت خطباء غسان
فتلقّته بأمر حسن فوافقه فأعجب به فعجب من رأيهم وأحلامهم
وأعجبني ما رأيت منهم ففخّرت بهم عليه فقال * هذا أدبي¹⁵⁶
فان جهلت ذاك فانظر هل بجزيرة العرب مثل هؤلاء فاعهد الينا
امراً قبل شخوصه نعرف به أن في العرب مثل هؤلاء حكمة
وعقولا وألسنة، فكتب اليه أكتم ان المروءة أن تكون عالماً
كجاهل وناطقاً كعبيّ، والعلم مرشدة وترك ادّعاءه ينفي الحسد،
والصمت يكسب⁽¹³²⁾ المحبة، وفضل القول على الفعل لوم⁽¹³³⁾
وفضل الفعل على القول مكرمة، ولم يلز الكذب بشيء⁽¹³⁴⁾ إلا
غلب عليه وشرّ الخصال الكذب، والصديق من الصديق سمي⁽¹³⁵⁾
والقلب يتهم وإن⁽¹³⁶⁾ صدق اللسان والانقباض من الناس مكسبة
للعداوة والتقرب من الناس مجلبة لجلبس السوء فكن من الناس
بين المنقبض والمسترسل، وخير الأمور أوساطها⁽¹³⁷⁾، وأفضل
القرناء المرأة الصالحة، وعند الخوف حسن العمل، ومن لم يكن
له من نفسه واعظ لم يكن له من علمه زاجر (لم يحفل⁽¹³⁸⁾ بمُرشد)،
ومن أهمل * نفسه أمكن عدوه (او قال تمكن منه عدوه) على^{16a}

مذهبه⁽¹¹⁸⁾، مَن شَدَّ نَقْرَ وَمَن تَرَاحِمَ⁽¹¹⁹⁾ تَأَلَّفَ، وَالسَّرُّوُ التَّغَاوُلُ
وَاحْسَنُ الْقَوْلِ أَوْجَزُهُ وَخَيْرُ الْفَقْهِ مَا حَاضَرَتْ بِهِ، فَقَالَ النُّعْمَانُ
صَدَقْتَ سَدُّ حَاجَتِكَ فَقَالَ نَاقَتَكَ بِرَحْلِهَا وَخَلَعَتَكَ وَكَدَّ مَكْرُوبٍ
بِالْقَطْقَاطَانَةِ وَالْحَيْرَةُ عَرَفَنِي قَالَ ذَاكَ لَكَ فَرَكِبَ نَاقَتَهُ فِي كِسْوَتِهِ ثُمَّ
نَادَى يَا أَهْلَ السَّجَنِ إِنَّ النُّعْمَانَ قَدْ جَعَلَ لِي مَن عَرَفَنِي قُلُوا
كَلَّمْنَا نَعْرِفَكَ أَنْتَ أَكْثَمُ بَنِ صَيْفِي ثُمَّ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ بِالْحَيْرَةِ
فَاخْرَجَهُمْ ثُمَّ قَالَ

ثَوَيْنَا بِالْقَطْقَاطِ مَا ثَوَيْنَا * وَبِالْعَبْرَيْنِ⁽¹²⁰⁾ حَوْلًا مَا نَرِيمُ
146 * وَأُخْبِرَ أَهْلُنَا أَنَّ قَدْ هَلَكْنَا * وَقَدْ أَغْيَا الْكُوَاهِنُ وَالْبُسُومُ⁽¹²¹⁾
وَأَسَانَا عَلَى مَا كَانَ أَوْسُ * وَبَعْضُ الْقَوْمِ مَلْحِي تَمِيمُ
فَقُلْتُ لَهُمْ أَيَا قَوْمِي أَبَانْتُ * فَكُونُوا النَّاهِضِينَ بِهَا وَقَوْمُوا
بِوَفْدٍ مِّنْ سَرَاةِ بَنِي تَمِيمٍ * إِلَى أَمْثَالِهِمْ لَجَأَ الْيَتِيمُ
فَانْكُمُ لِأَنَّ تَكْفُوهُ أَهْلٌ * عَلَيْكُمْ حَقُّ قَوْمِكُمْ عَظِيمُ
وَأَنْتُمْ بِعَقُوهِ ذِي بَلَاءٍ * وَحَقُّ الْمَلِكِ مَكْشُوفُ عَظِيمُ
قَالَ وَكَتَبَ مَلِكُ هَجَرَ أَوْ نَجْرَانَ إِلَى أَكْثَمَ أَنَّ يَكْتُبَ إِلَيْهِ بِأَشْيَاءَ
يَنْتَفِعُ بِهَا وَأَنَّ يُوجِزَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ أَحْمَقَ الْحُمَقِ الْفُجُورُ
وَأَمْثَلُ الْأَشْيَاءِ تَرْكُ الْفُضُولِ وَقِلَّةُ السَّقَطِ لُزُومُ الصَّوَابِ وَخَيْرُ
الْأُمُورِ مَغَبَّةٌ أَلَّا تَنْبَى فِي اسْتِصْلَاحِ الْمَالِ⁽¹²²⁾، وَإِيَّاكَ وَالتَّبَذِيرَ
فَإِنَّ التَّبَذِيرَ مِفْتَاحُ الْبُؤْسِ، وَمِنَ التَّوَانِي وَالْعَاجِزِ نَتِجَتِ
الْهَلَكَةُ⁽¹²³⁾، وَأُحْوِجُ النَّاسَ إِلَى الْغِنَى مَن لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْغِنَى
وَأَوْلَثَكَ الْمُلُوكُ، وَحُبُّ الْمَدِيحِ رَأْسُ الضَّيَاعِ، وَفِي الْمَشُورَةِ صِلَاحُ
15a الرِّعْيَةِ وَمَادَّةُ الرَّأْيِ، وَرِضَا النَّاسِ غَايَةٌ لَا تُدْرَكَ⁽¹²⁴⁾، * فَتَحَرَّ الْخَيْرَ
بِجَهْدِكَ وَلَا تَتَحَفَّلْ سَخَطَ مَن رِضَاهُ الْجَوْرُ، وَمُعَالَجَةُ الْعِقَابِ
سَفَهٌ، وَتَعَوُّدُ الصَّبْرِ، لِكُلِّ شَيْءٍ ضَرَاوَةٌ فَضَرَّ لِسَانَكَ بِالْخَيْرِ، وَتَوَكَّلْ

وَيَمْنَعُهَا قَوْمِي وَيَمْنَعُهَا يَدِي

وَجَرَدَاءُ مِنْ أَهْلِ الْأُفَاقَةِ (١١١) صِلْدِمُ

قال أصاب النُّعْمَنُ بنَ المنذرِ أسارى من بنى تميم فركب اليه وفودهم وفيهم أكتم بن صيفي حتى انتهوا الى النَّجَفِ فلما علوه أناخ أكتم بعبيره وقال لأصحابه ترون خَصَيْلَتِي قالوا رأينا ما ساءنا قال قلبي مُضْغَةٌ من جسدِي ولا اظنه ألا تَحَلَّ كما تَحَلَّ سائر * جسدِي (١١٢) فلا تتكلوا على في حيلة ولا مَنُطَفٍ فقدموا للحيرة^{18٥} فأقاموا نصف حول ثم شخض النُّعْمَنُ الى (الْقَطُّطَانَةِ ١١٣) فأقام بها نصف حول فلما انْقَضَتِ الوفودُ ولم يَبْقَ منهم إلا اليسيرُ قال أكتم وأخذ بحلقة الباب ونادى

يا حَمَلَ بنَ مالكِ بنِ أَهْبَانَ * هَذَا تُبْلِغُنَّ مَا أَقُولُ النُّعْمَانُ
إِنَّ الطَّعَامَ كَانَ عَيْشَ الْإِنْسَانِ * أَهْلَكْتَنِي بِالْحَبْسِ بَعْدَ الْحَرَمَانِ
مِنْ يَتْنٍ عَارٍ جَائِعٍ وَعَطْشَانٍ * وَذَاكَ مِنْ شَرِّ حَبَاءِ الضَّيْفَانِ
فسمع النُّعْمَانُ صوته فقال ابو حَيْدَةَ ورب الكعبة ما زلنا نحبس أصحابه حتى تفاحشناه ثم أَذِنَ لَهُمْ فلما دخلوا قل مرحباً بكم سلوني ما شئتم إلا أسارى عندي فطلب اليه القوم حوائجهم وأبى أكتم أن يسأله فقبل له ما يمنعك قل قد علم قومي أنني من أكثرهم مالا وجئنا لأمر قد نُهينا عنه فقال النُّعْمَانُ ما أراهم إلا سَيِّغْنَمُونَ وتخيبُ قل ذلك لهم ثلثا يقول النُّعْمَانُ مثل مقالته * ويقول أكتم مثل مقالته ثم أَذِنَ لَهُ فِي الرَّابِعَةِ فِي الْقَوْلِ فَتَكَلَّمَ^{14a}

أكتم فقال آيَّتِ اللَّعْنِ قَدْ عَلِمَ قَوْمِي أَنِّي مِنْ أَكْثَرِهِمْ مَالًا وَلَمْ أَسْأَلْ أَحَدًا شَيْئًا إِنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ أَوْعَفِ الْمَكْسَبَةِ (١١٤) وَقَدْ تَجُوعُ الْحُرَّةُ وَلَا تَأْكُلُ بِثَدْيَيْهَا (١١٥) إِنَّ مَنْ سَلَكَ الْجَدَدَ آمِنَ الْعِثَارَ (١١٦)، وَلَمْ يَجُرْ (١١٧) سَالِكُ الْقَصْدِ وَلَمْ يَعْمَ عَلَى الْقَاصِدِ

أَحَدًا مِنْ قَوْمِي عَلَى أَحَدٍ كَلَّمَ الَّتِي شَرَعْتُ^{١٠٤} سَوَاءً وَخَلَا بِكُلِّ
وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَسْأَلُهُ الرَّجُوعَ عَمَّا جَاءَ لَهُ فَلَمَّا أَبْيَا بَعَثَ مَعَهُمَا
رَجُلًا إِلَى رِبِيعَةَ بْنِ حُذَارٍ الْأَسَدِيِّ وَحَبَسَ عِنْدَهُ إِبِلَهُمَا وَكَانَا
١٢٥ تَنَافَرَا مِائَةً * لِمِائَةٍ فَقَالَ انْطَلِقَا مَعَ رَسُولِي هَذَا فَإِنَّهُ قَتَلَتْ أَرْضُ
جَاهِلِيَّهَا وَقَتْلَ أَرْضًا عَالِمُهَا^{١٠٥}، الرَّفْقُ حُسْنُ الْأَثَاةِ وَمَوَاتِنَةُ الْأَوْلِيَاءِ
وَاللُّهُمَّ مَنِّعُ السَّدَادِ وَنَمُّ الْجَوَادِ وَالِدِقَّةُ مَنِّعُ الْيَسِيرِ وَطَلَبُ الْخَفِيرِ
وَالْخُرْقُ طَلَبُ الْقَلِيلِ وَاضَاعَةُ الْكَثِيرِ، صَادِقُ صَدِيقِكَ^{١٠٦} هَوْنًا
مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ عَدُوُّكَ يَوْمًا مَا وَعَادَ عَدُوُّكَ هَوْنًا مَا عَسَى
أَنْ يَكُونَ صَدِيقُكَ يَوْمًا مَا، قَالَ فَتَفَرَّ رِبِيعَةُ الْقَعْقَاعَ عَلَى خَالِدٍ
وَقَالَ مَا جُعِلَ الْعَبْدُ^{١٠٧} كَرَبِّهِ^{١٠٨}، فَرَجَعَ خَالِدٌ مُغْضَبًا فَإِذَا هُوَ
بِرَاعٍ^{١٠٩} لِبَنِي أَسَدٍ فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ الْخَبْرَ فَقَالَ الرَّاعِي الْحَقُّ بِأَكْثَمِ
فَإِنْ أَخَذْتَ الْإِبِلَ وَالْأَلاَّ فَقَدْ هَلَكْتَ فَجَاءَ إِلَى أَكْثَمَ فَادَّعَاهَا وَسَأَلَهُ
الْإِبِلَ فَقَالَ أَكْثَمُ حَتَّى يَأْتِيَنِي رَسُولِي فَخَرَجَ مِنْ عِنْدِهِ مُغْضَبًا حَتَّى
أَتَى بَنِي مُجَاشِعٍ وَبَنِي نَهْشَلٍ فَقَالَ أَتَغْلِبُنِي أُسَيْدُ عَلَى مَالِي
فَخَرَجُوا فَرَكِبُوا إِلَيْهِمْ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ أَكْثَمُ فِي قَوْمِهِ فَرَدَّهُمْ وَقَالَ
فِي ذَلِكَ

* أَنْبِئْتُ أَنَّ الْأَقْرَعَيْنِ وَخَالِدًا
أَرَادُوا بِأَنْ يَسْتَنْقِصُوا عِزَّ أَكْثَمَا

13a

(وَيُرْوَى يَسْتَهْضِمُوا وَقِيلَ يَسْتَبْضِعُوا)^{١١٠}

فَغَضَّ بِمَا أَبْقَتْ خَوَاتِنُ أُمَّه
بَعْنِدِ أَرَادُوا أَنْ أَتَمَّ وَيَغْنَمَا

أَيَّ وَيَغْنَمُ خَالِدٌ، وَزَعَمُوا أَنَّهُ قَالَ أَيْضًا

سَأَحْبِسُهَا حَتَّى يَبِينَ سَبِيلُهَا
وَيَسْرَحَهَا تُخْدِي إِلَى الْحَيِّ أُسْلَمُ

لذا (88) عَوَيْتُ لَمْ أَغْوِ (89) « قَالَ فَحَلَفَ عَلَيْهِ (90) السَّبْعُ لِيُرِدَّهَا
 وَلِيُطْلِقَهَا ثُمَّ لَا يُقِيمُ بَيْلِدًا * يُحَاجِرُ عَلَيْهِ فِيهَا فَشَخْصًا وَأَبَى ^{11b}
 الذُّثْبُ أَنْ يَتَّبِعَهُمَا ، وَقَالَ أَكْثَمُ يَا بَنِي لَا حِكْمَةَ إِلَّا بِعِصْمَةٍ وَلَا
 تَكُونُوا كَالْكَلْبِ أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ الظَّاعِنُ أَرَى الْكَئِيسَ نَصَفَ
 الْعَيْشِ ، وَلَا تَعْنُفُوا بِرُقَّةَ طَالِبًا لِرُقَّةَ (91) ، وَلَا دَوَاءَ لِمَنْ لَا حَيَاءَ
 لَهُ ، وَفِي كُلِّ (92) صَبَاحٍ صَبُوحٌ ، وَادِّلْ (93) لِلْحَقِّ تَعَزُّزٌ ، وَلَا تَجْرِ
 فِيمَا لَا تَدْرِي ، وَفِي الْاِعْتِبَارِ غِنَى عَنِ الْاِخْتِبَارِ ، وَكَلَّمَا يُبْذَلُ
 يَحْمَدُ ، وَأَنْتَا يُمْسِكُ مِنْ اسْتِمْسَاكَ ، وَكَادَ ذُو الْغُرْبَةِ يَكُونُ فِي
 كُرْبَةٍ ، وَالْمَنِيَّةُ تَسْأَلُ عَلَى الْبَقِيَّةِ (94) ، وَاسْتَرْ سَوْءَةَ أَخِيكَ لِمَا تَعْرِفُ
 فِيكَ ، وَالذُّثْبُ مَغْبُوطٌ بِذِي بَطْنِهِ (95) « قَالُوا وَكَتَبْتَ جُهَيْنَةَ
 وَمَزِينَةَ وَأَسْلَمَ وَخُرَاعَةَ إِلَى أَكْثَمَ أَنْ أَحْدَثَ إِلَيْنَا أَمْرًا نَأْخُذُ بِهِ
 فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ لَا تَفَرَّقُوا فِي الْقَبَائِلِ فَإِنَّ الْغَرِيبَ بِكُلِّ مَكَانٍ
 مَظْلُومٌ ، عَاقِدُوا الثَّرْوَةَ وَأَيَّاكُمْ وَالْوَشَائِظَ ، قَالَ أَبُو حَاتِمٍ وَهُمْ
 الْحَشَوُ مِنَ النَّاسِ ، فَإِنَّ الذَّلَّةَ مَعَ الْقَلَّةِ ، جَازُوا اخْلَاقَكُمْ (95a) بِالْبَدْلِ
 * وَالنَّجْدَةُ ، إِنَّ الْعَارِيَةَ لَوْ سُئِلَتْ أَيْنَ تَذْهَبِينَ لَقَالَتْ أَبْغَى ^{12a}
 أَعْلَى ذَمًّا (96) ، مَنْ يَتَّبِعْ كُلَّ عَوْرَةٍ يَجِدْهَا ، وَالرَّسُولُ مَبْلَغٌ غَيْرُ
 مَلُومٍ ، مَنْ فَسَدَتْ بَطَانَتُهُ كَانَ كَمَنْ غَضَّ بِالْمَاءِ (97) ، وَلَوْ بِغَيْرِهِ
 غَضَّ أَجَارَتُهُ غُصَّتُهُ ، أَشْرَافُ الْقَوْمِ كَالْمُخِّ مِنَ الدَّابَّةِ فَإِنَّمَا تَنْوُ
 الدَّابَّةُ بِمَخِّهَا ، وَأَشَدُّ الْقَوْمِ مَوْنَةً أَشْرَافُهُمْ وَهُمْ كَحَاقِنِ الْإِهَالَةِ (98) ،
 مَنْ أَسَاءَ سَمِعًا أَسَاءَ جَانِبَةً (99) ، وَالدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كِفَاعِلُهُ ، وَالْجَزَاءُ
 بِالْجَزَاءِ وَالْبَادِي أَظْلَمُ (100) ، وَالشَّرُّ يَبْدُوهُ صِغَارَةٌ (101) ، وَأَهْوَنُ السَّقْيِ
 التَّشْرِيعُ (102) « قَالُوا تَنَافَرِ الْقَعْقَاعُ وَخَالِدُ بْنُ مَالِكٍ (103) بَنِي سَلَمَ
 النَّهْشَلِيُّ إِلَى أَكْثَمَ بْنِ صَيْفَى أَيُّهُمَا أَقْرَبُ إِلَى الْمَجْدِ وَالسُّودِ
 فَقَالَ سَفِيهَانِ يَرِيدَانِ الشَّرَّ ارْجِعَا فَإِنَّ ابْنَيْمَا فَاتَى لَسْتُ مَفْضَلًا

والمَرْءُ يَعَجِزُ لَا مَحَالَةَ⁽⁷³⁾، تَتَبَّنُوا وَلَا تُسَارِعُوا فَإِنَّ أَحْزَمَ الْفَرِيقَيْنِ
أَرْكُنُهُمَا، وَرَبِّ عَاجِلَةٍ تَهَبُ⁽⁷⁴⁾ رَيْثًا⁽⁷⁵⁾، وَتَنْمُرُوا لِلْحَرْبِ وَادْرِعُوا اللَّيْلَ
وَاتَّخِذُوهُ جَمَلًا فَإِنَّ اللَّيْلَ أَخْفَى لِلْوَيْلِ⁽⁷⁶⁾ وَلَا جَمَاعَةَ لِمَنْ اخْتَلَفَ،
قَالَ وَغَزَا أَكْثَمُ فَأَسَرَ الْأَقْيَاسَ وَنَهَيْكَمَا وَأَخَذَ أَهْلِيَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ فَقَالَ
لِبَنِي أَخِيهِ وَهُمْ ثَلَاثَةُ الْكَلْبِ وَالذِّئْبِ وَالسَّبْعُ بَنُو بَنِي عَامِرٍ
وَعَامِرُ أَخُو أَكْثَمَ وَكَانَ اكْبَرَهُمُ الْكَلْبُ وَكَانَ شَرَّهُمْ فَدَفَعَ الْأَقْيَاسَ
وَنَهَيْكَمَا وَأَهْلِيَهُمْ إِلَى الْكَلْبِ وَوَضَعَ الْأَمْوَالَ عَلَى يَدَيِ الذِّئْبِ وَقَالَ
إِذَا أَطْلَقْتَهُمْ فَادْفَعْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَارْزُقْهَا عَلَيْهِمْ فَانْطَلَقَ الْكَلْبُ
إِلَى الذِّئْبِ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَدْ أَطْلَقَهُمْ فَأَكَلَ مِنْهَا غُبْلًا أَكْثَمَ فَقَالَ
نَعَمْ كَلْبٌ فِي بُؤْسٍ أَهْلُهُ⁽⁷⁷⁾ وَمَنْ اسْتَرْغَى الذِّئْبَ ظَلَمَ⁽⁷⁸⁾، لَا
تَرْجِعَنَّ عَنْ خَيْرٍ هَمَمْتَ بِهِ إِنَّكَ لَنْ تَخْبَأَ لِلدَّهْرِ خَبِيئًا إِلَّا
¹¹⁴ سَأَلَكُهُ⁽⁷⁹⁾، قَالَ وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ مَا تَأْخِذُكَ بِاللَّهْرِ * يَسْأَلُكَ وَرَبِّمَا أَعْلَمُ
فَادْعُ، تَشْجُ بَيْدٍ وَتَأْسُو بِأُخْرَى⁽⁸⁰⁾، وَذَكَ مَنْ أَعْتَبَكَ، وَحَسْبُكَ
مِنْ شَرِّ سَمَاعَةٍ⁽⁸¹⁾، لَا تَكْلِفُ الْهَوْلَ فَإِنَّ الْعَاشِيَةَ تَهِيجُ⁽⁸²⁾ (الآيَةُ،
وَلَا فِقْرَ مِنَّا⁽⁸³⁾) يُهْدِي غَمَامُ أَرْضِنَا، لَيْسَ الْحِلْمُ عَنْ قَدَمٍ، وَكُنْ⁽⁸⁴⁾
كَالسَّمَنِ لَا يَخِيْمُ، قَالَ الْكَلْبُ مَا أَنَا بِوَادِّهَا حَتَّى يَمْدَحُونِي
فَقَالَ قَيْسُ بْنُ نَوْفَلٍ

أَنْتَ السَّدَى وَابْنُ النَّدَى إِنْ رَدَدْتَهَا

وَجَدُّكَ صَيْفِيٌّ وَخَالُكَ أَكْثَمُ

فَقَالَ كَفَى بِهَذَا عَارًا أَنْ يُنْسَبَ الرَّجُلُ إِلَى أُمِّهِ فَرَجَعَ إِلَى
فَخِيذِهِ، قَالُوا وَجَمَعَ أَكْثَمُ قَوْمَهُ وَسَارَ حَتَّى انْتَهَى إِلَيْهِمْ فَقَالَ يَا
حَامِلُ أَذْكَرُ حَلًّا فَقَالَ أَبُو حَاتِمِ الْمَثَلِ يَا عَاقِدُ أَذْكَرُ حَلًّا⁽⁸⁵⁾
حَسْبُكَ مَا بَلَغَكَ الْمَحَلَّا، رَبِّ أَكْلَةٍ تَمْنَعُ⁽⁸⁶⁾ أَكْلَاتِ⁽⁸⁷⁾ وَرَبِّمَا
ضَامٌ قَبْلَ أَنْ يُسَامَ وَأَنَّمَا اتَّخَذَتِ الْغَنَمُ مِنْ حَذَرِ الْعَارِيَةِ، وَلَوْ

للشرف (57)، قال أبو حاتم قالوا وكان من أمر رياح (58) بن ربيعة (59) ذي ذرايح التميمي أنه أخذ عبدًا يقال له الماجر وأمة يقال لها الصبعاء وإبلا لابن أخ لأكثر فبعث إليه أكثر مالك بن نويرة وهو ختن رياح على ابنته فدفع إليه ما كان أخذ منه وابطأ عليهم فبعث إليه أكثر المكف بن المسيح فلما توجه من عنده قيل له قد انطلق فليأتينك بالابل والعبد والأمة فقال أكثر فتى ولا كمالك (60)، قال أبو حاتم هذا مثل للعرب معروف، فلما قدم عليه مالك قال صرح الأمر (61) عن محضه فدفع إليه مال ابن أخيه فقال أقصر لما أبصر (62) وهذا خبر إن كان له أثر، وفي الجريرة تشرك (63) العشيرة، ورب قول أنفذ (64) من صول، والحر حر وإن مسه الضر (65)، * وإذا 10a أفرع الفؤاد ذهب الرقاد، هل يهلكني فقد ما لا يعود، واعوذ بالله أن يرميني امرؤ بدائه، رب كلام ليس فيه اكتنام، حافظ على الصديق ولو في التحريق، وليس من العدل سرعة العدل (66)، وليس بيسير تقويم العسير، وإذا اردت النصيحة فتأهب للظنة (67)، ولو أنصف المظلوم لم يبق فينا مَلُوم، متى تعالج مال غيرك تسأم (68)، وغثك خير من سمين غيرك (69)، لا تنطح جماء ذات قرن (70)، وقد يبلغ الخضم بالقضم (71)، وقد صدع الفراق بين الرفاق، واستأنوا أخاكم فإن مع اليوم أخاء، وكُل ذات بعل ستبيم (72)، وقد غلب عليك من دعا اليك، والحر عزوف أي صبور لما يبدى، ولا تطمع في كل ما تسمع، قالوا وأشار أكثر يوم الكلاب على بني تميم حين سارت اليهم مدحج بأجمعها فقال استشيروا وأقلوا الخلاف على أمرائكم وآياكم وكثرة الصباح في الحرب فإن كثرة الصباح * من الفشل وكونوا جميعًا فإن الجميع غالب 10b

لِحَقِّ لَمْ يَدْعُ لِي صَدِيقًا⁽²⁶⁾، وَأَنَّهُ لَا يَنْفَعُ مِنَ النَّجَزِ التَّبَكُّي
وَلَا مِمَّا هُوَ وَاقِعٌ التَّوَقُّي⁽²⁷⁾، وَفِي طَلَبِ الْمَعَالِي يَكُونُ الْغَرَرُ⁽²⁸⁾،
وَيُقَالُ يَكُونُ الْعَوْرُ، الْاِقْتِصَادُ⁽²⁹⁾ فِي السَّعْيِ أَبْقَى لِلْجَمَالِ⁽³⁰⁾،
وَمَنْ لَا يَأْسَى⁽³¹⁾ عَلَى مَا فَاتَهُ وَتَعَ بَدَنَهُ⁽³²⁾ وَمَنْ قَنَعَ بِمَا هُوَ
فِيهِ قَرَّتْ عَيْنُهُ، التَّقَدُّمُ قَبْلَ التَّنَدُّمِ⁽³³⁾، إِنْ⁽³⁴⁾ أَصْبَحَ عِنْدَ
رَأْسِ الْأَمْرِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَصْبَحَ عِنْدَ ذَنْبِهِ، لَمْ يَهْلِكْ مِنْ
9a مَالِكَ مَا وَعْظُكَ، * وَيَدُّ لِعَالَمٍ أَمْرٍ مِنْ جَاهِلِيهِ⁽³⁵⁾، الْوَحْشَةُ ذَهَابُ
الْأَعْلَامِ⁽³⁶⁾، أَيْ الْعُظَمَاءِ⁽³⁷⁾، وَيَتَشَابَهُ الْأَمْرُ إِذَا أُقْبِلَ فَإِذَا أُتْبِرَ
عَرَفَهُ الْأَحْمَقُ وَالْكَيِّسُ، الْبَطَرُ عِنْدَ الرِّخَاءِ حُمَقٌ وَالنَّجَزُ عِنْدَ
النَّازِلَةِ آفَةٌ التَّجَمُّلُ⁽³⁸⁾، وَلَا تَغْضَبُوا مِنَ الْيَسِيرِ فَإِنَّهُ يَجْنِي
الْكَثِيرَ، لَا تُجِيبُوا فِيمَا لَا تُسْأَلُونَ عَنْهُ وَلَا تَضْحَكُوا مِمَّا لَا
يُضْحَكُ مِنْهُ، تَنَاءَوْا فِي الدِّيَارِ لَا⁽³⁹⁾ تَبَاغَضُوا فَإِنَّ * مِنْ يَجْتَمِعُ
يَتَفَقَّعُ عَمْدُهُ⁽⁴⁰⁾ (أَوْ عُمْدُهُ يَقَالَانِ جَمِيعًا)، وَلَقَدْ رَأَيْتُ جَبَلًا
مُطَلًّا تُزَايِلُهُ حَجَارَتُهُ وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ أَمْلَسَ مَا فِيهِ صَدْعٌ⁽⁴¹⁾، أَلْزَمُوا
النِّسَاءَ الْمَهَانَةَ وَلَنْعَمَ لَهُوَ الْحَرَّةُ⁽⁴²⁾ الْمَغْزَلُ⁽⁴³⁾، وَأَحْمَقُ الْحُمَقِ
الْفُجُورُ⁽⁴⁴⁾، وَحِيلَةٌ مِنْ لَا حِيلَةَ لَهُ الصَّبْرُ، إِنْ كُنْتَ نَافِعِي قَوْرٍ⁽⁴⁵⁾
عَنَى عَيْنِكَ، إِنْ تَعِشْ تَرَمَا لَمْ تَر⁽⁴⁶⁾، قَدْ أَقَرَّ صَامِتٌ⁽⁴⁷⁾،
الْمِكْتَارُ كَحَاطِبِ اللَّيْلِ⁽⁴⁸⁾ وَمَنْ أَكْثَرَ أَسْقَطَ⁽⁴⁹⁾، وَالسُّرُو الظَّاهِرُ
الرِّيشُ⁽⁵⁰⁾، لَا تَبُولُوا عَلَى أَكْمَةٍ⁽⁵¹⁾ وَلَا تُفْشُوا سِرًّا إِلَى أَمَةٍ⁽⁵²⁾،
مَنْ لَمْ يَرْجُ إِلَّا مَا هُوَ مُسْتَوْجِبٌ لَهُ كَانَ قِيمًا أَنْ يُدْرِكَ حَاجَتَهُ⁽⁵³⁾،
9b لَا تَمْنَعَنَّكُمْ * مُسَاوِي [رَجُلٍ]⁽⁵⁴⁾ مِنْ ذِكْرِ مَحَاسِنِهِ⁽⁵⁵⁾، حَدَّثَنَا
أَبُو رُوَيْقٍ⁽⁵⁶⁾ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرِو بْنُ خَلَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَرْبٍ
الْهَلَالِيِّ قَالَ قَالَ أَكْثَمُ بْنُ صَيْفِيٍّ لَوْلَدِهِ يَا بَنِي لَا يَغْلِبَنَّكُمْ جَمَالُ
النِّسَاءِ عَنْ صَرَاحَةِ النِّسَبِ فَإِنَّ الْمَنَاكِحَ الْكَرِيمَةَ مَدْرَجَةٌ

XI.

* والعافية خَلَفَ مِنَ الْوَاقِيَةِ (١)، وَتَسْأَقُ إِلَى مَا أَنتَ لَاقٍ، أَرَأَيْ 8a
 غَنِيًّا مَا دُمْتُ سَوِيًّا، إِنْ رُمْتَ (٢) الْمُحَاجَزَةَ فَقَبْلَ الْمُنَاجَزَةِ (٣)،
 عِلَاكَ مَنْ لَحَاكَ (٤)، خَلَّ الْوَعِيدُ يَذْهَبُ فِي الْبَيْدِ، إِنَّكَ لَنْ
 تَبْلُغَ بَلَدًا إِلَّا بَزَادٍ، لَا تَسْخَرْ (٥) مِنْ شَيْءٍ فَيُخَوِّرَ بِكَ، إِنَّكَ
 سَتَخَالُ مَا لَا تَنَالُ، يَرِيدُ أَنَّكَ سَتَتِمُّنِي مَا لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ وَالْمَعْنَى
 أَنَّكَ تَظُنُّ كُلَّ يَوْمٍ أَنَّكَ تَبْقَى إِلَى غَدٍ وَتَظُنُّ الْغَدَ أَنَّكَ تَبْقَى
 إِلَى بَعْدِ الْغَدِ وَذَلِكَ مَا لَا يَكُونُ، رَبُّ لَأْتِمُ مُلِيمٌ (٦)، لَا تَهْرِفْ
 بِمَا لَا تَعْرِفُ (٧)، وَإِذَا تَكَلَّفْتَ غَيَّ النَّاسِ كُنْتَ أَغْوَاهُمْ، لَيْسَ
 مِنَ الْقُوَّةِ التَّوَرُّطُ فِي الْهُوَّةِ، وَإِلَى أُمِّهِ يَجْزَعُ مَنْ لَهْفَ (٨)، جَسَدَكَ
 لَا كَدَّكَ (٩)، أَسْعَ بِاجِدٍّ أَوْ دَعَّ (١٠)، إِنْ بَعْدَ الْحَوْلِ أَوَّلًا وَإِنْ
 مَعَ الْبُيُومِ غَدًا (١١)، وَإِنْ أَخَاكَ مِنْ آثَاكَ (١٢)، يَرِيدُ وَأَتَاكَ، مَنْ
 يَطْلُ ذَيْلُهُ يَنْتَطِفُ بِهِ (١٣)، إِنْ أَخَا الظُّلْمِ (١٤) أُعْشِيَ بِاللَّيْلِ،
 وَمِنْ حَظِّكَ مَوْضِعُ حَقِّكَ (١٥)، لَا تُلْمِ أَخَاكَ مَا سَاءَكَ، وَمِنْ خَيْرِ
 خَيْرٍ أَنْ تَسْمَعَ بِمَظَرٍ، * وَنَاصِحِ أَخَاكَ الْخَيْرِ (١٦) وَكُنْ مِنْهُ عَلَى 8b
 حَذَرٍ، وَلِ الشُّكْلِ غَيْرَكَ فَإِنَّ * الْعَقُوقَ تُكَلِّدُ مَنْ لَمْ يَتَّكِلْ (١٧)،
 وَمَنْ لَكَ بِأَخِيكَ كُتْلَهُ (١٨)، وَالتَّجَرُّدُ لَغَيْرِ نِكَاحٍ (١٩) مُثَلَّةٌ، وَلَا تَكُونَنَّ
 رَاضِيًا بِالْقَوْلِ، الْحَرِصُ يَلْهَمُ الْعِرْصَ، يَرِيدُ يَأْكُلُهُ، لَا تَحْمَدَنَّ (٢٠)
 أُمَّةً عَامَ اشْتِرَائِهَا وَلَا فِتْنَةً (٢١) عَامَ هِدَائِهَا (٢٢)، لَا تَلْمِ أَخَاكَ مَا
 آسَاكَ،

قالوا وجمع اكثم بن صيفي بنيه فقال يا بني قد أنت على
 مائتا سنة واتى مزودكم من نفسي (٢٣) عليكم بالبر فإنه ينمي (٢٤)
 العدد، وكفوا ألسنتكم فإن مقتل الرجل بين فكفيه (٢٥)، إِنْ قَوْلُ

مِنْ بَعْدِ مَا قُوَّةُ أُسْرٍ⁽¹⁴⁾ بِهَا
أَصْبَحْتُ شَيْخًا أَعْلَجَ الْكِبَرَا

وَقَالَ لَمَّا بَلَغَ مِائَتِي سَنَةً⁽¹⁵⁾

أَلَا أَبْلِغُ بَنِي رَبِيعَ * فَأَشْرَارُ⁽¹⁶⁾ الْبَنِينَ لَكُمْ فِدَاءُ
فَاتِي⁽¹⁷⁾ قَدْ كَبُرَتْ وَدَقَّ⁽¹⁸⁾ عَظْمِي * فَلَا تَشْغَلُكُمْ⁽¹⁹⁾ عَنِّي النِّسَاءُ
وَأَنْ كُنَائِي⁽²⁰⁾ لَنِسَاءٍ صِدْقِي⁽²¹⁾ * وَمَا آلِي⁽²²⁾ بَنِي وَمَا⁽²³⁾ إِسَاءُوا
وَيُرَوِّى وَمَا آلِي وَالتَّنَالِيَةُ التَّقْصِيرُ وَمَنْ قَالَ وَمَا آلِي فَلَمَعْنِي مَا
6a أَقْسَمُوا أَنْ⁽²⁴⁾ لَا يَبْرُونِي، * حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْإِسْوَدِ
النُّشَاجَانِيُّ عَنِ الْعُمَرِيِّ عَنْ أَبِي عَمْرِو الشَّيْبَانِيِّ قَالَ سَأَلَنِي
الْقَاسِمُ بْنُ مَعْنٍ عَنْ قَوْلِهِ * مَا آلِي بَنِي وَمَا إِسَاءُوا * قُلْتُ ابْطَرُوا
قَالَ مَا تَرَكْتُ فِي الْمَسْئَلَةِ شَيْعًا، رَجَعَ إِلَى بَقِيَّةِ الشَّعْرِ

إِذَا كَانَ الشِّتَاءُ فَأَدْفِنُونِي * فَإِنَّ الشَّيْخَ يَهْدِمُهُ⁽²⁵⁾ الشِّتَاءُ
فَأَمَّا حِينَ يَذْهَبُ كُلُّ قُرٍّ * فِسِرْبَالٌ خَفِيفٌ أَوْ رِدَاءُ
إِذَا عَاشَ الْفَتَى مِائَتَيْنِ عَامًا⁽²⁶⁾ * فَقَدْ أَوْدَى الْمَسْرَةَ⁽²⁷⁾ وَالْفَتَاءُ
وَيُرَوِّى * فَقَدْ ذَهَبَ التَّخْيِيلُ وَالْفَتَاءُ * وَالْفَتَاءُ مَصْدَرُ الْفَتَى،

VIII. وَقَالُوا أَنْ مَعَاوِيَةَ أُتِيَ بِرَجُلٍ مِنْ جَرْمٍ⁽¹⁾ فَقَالَ مَا أَسْكَنَكَ

هَذِهِ الْبَلَدَةَ قَالَ خَرَجَ قَوْمِي مِنْ مَكَّةَ وَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ فَخَرَجَ
أَبِي نَحْوَ الشَّامِ فَلَمْ أَزَلْ بِهَا قَالَ كَمْ أَتَى عَلَيْكَ قَالَ أَرْبَعُونَ وَمِائَتًا
سَنَةً قَالَ فَمَنْ أَنْتَ قَالَ مِنْ جَرْمٍ قَالَ كَذَبْتَ لَسْتَ مِنْهُمْ قَالَ
فَكَيْفَ تَسْأَلُنِي إِذَا قَالَ كَمْ أَتَى عَلَيْكَ مِنَ الزَّمَانِ قَالَ كَالَّذِي أَتَى
عَلَيْكَ فَظَنَّ مَعَاوِيَةَ أَنَّهُ يَعْنِي هُلُوكَهُ فَقَالَ كَذَبْتَ قَالَ فَكَيْفَ

6b رَأَيْتَ الدَّهْرَ قَالَ سَنَبَاتٌ بِلَاءٌ وَسَنَبَاتٌ رِخَاءٌ⁽²⁾ وَيَوْمَ * شَبِيهِ يَوْمِ
وَلَيْلَةٍ شَبِيهِةٍ بَلِيلَةٍ يَهْلِكُ وَالِدٌ وَيُخْلَفُ مَوْلُودٌ فَلَوْلَا الْهَالِكُ لَامْتَلَأَتْ
الْأَدْنِيَا وَلَوْلَا الْمَوْلُودُ لَمْ يَبْقَ أَحَدٌ قَالَ فَهَلْ رَأَيْتَ أُمِّيَّةً قَالَ نَعَمْ

انصرف عني الى الروضة فقلت يا عبد الله سألتني فاخبرتك
فاخبرني من انت فالتفت الي فقال مجيباً (٨)

كَأَنَّ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَاجِّينَ إِلَى الصِّفَا
أُنَيْسٌ وَلَمْ يَسْمُرْ بِمَكَّةَ سَامِرُ
بلى نأحن كُنَّا أَهْلَهَا فَأَزَالِنَا

صروف الليالي والجدود العوثر
فظننا انه الحارث بن مُصاض الجهمي مُدَّ له في عمره الى ذلك
اليوم وبعضهم يقول شيخ من جهم،

VII. قَالُوا وَكَانَ مِنْ أَطْوَلِ مَنْ كَانَ قَبْلَ الْإِسْلَامِ عُمَرَا رَبَّيعُ (١)
ابن ضُبُع (٢) بن وهب بن بغيض بن مالك بن سعد بن عدي
ابن فزارة عاش اربعين وثلاثمائة سنة ولم يُسلم وقال لما بلغ مائتي
سنة واربعين سنة (٣)

أَصْبَحَ مِنِّي الشَّبَابُ قَدْ حَسَرَا (٤)
أَنْ يَنَّا (٥) عَنِّي فَقَدْ ثَوَى عَصْرَا
وَتَعْنَا قَبْلَ أَنْ نُودِعَهُ (٦)

لَمَّا قَضَى مِنْ جَمَاعِنَا (٧) وَطَرَا

56

* هَا أَنَا ذَا آمَلُ (٨) الْخِلْدُ وَقَدْ

أَدْرَكَ عَقْلِي (٩) وَمَوْلَدِي حُجْرَا

أَبَامِرِّي (١٠) الْقَيْسِ هَلْ (١١) سَمِعْتَ بِهِ

هِيَهَاتَ هِيَهَاتَ طَالَ ذَا عُمُرَا

أَصْبَحْتُ لَا أَحْمِلُ السِّلَاحَ وَلَا

أَمْلِكُ رَأْسَ الْبَعِيرِ أَنْ (١٢) نَقْرَا

وَالدُّثْبَ أَخْشَاهُ أَنْ (١٣) مَرَرْتُ بِهِ

وَحَدِي وَأَخْشَى الرِّيحَ وَالْمَطَرَ

فَتَنَاعَيْتُ وَقَدْ صَابَتْ بِقُرَّةٍ

فَوُجِدَ فِي زَمَنِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ فَكُشِفَ عَنْهُ فُوجِدٌ فِيهَا (فِي
الْخَفِيرَةِ) وَوُجِدَ عِنْدَهُ الْكِتَابُ،

VI. وَقَالُوا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ قَرِيْشٍ قَبْلَ مَخْرَجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَكِبَ
الْبَحْرَ فَانْكَسَرَتْ سَفِينَتُهُ فَوَقَعَ فِي جَزِيرَةٍ فِي أَرْضٍ لَا يَرَى بِهَا
أَنْبِيَا فَبَيْنَا هُوَ يَطُوفُ فِي تِلْكَ الْجَزِيرَةِ إِذَا هُوَ بِشَيْخٍ كَبِيرٍ مُجْتَمِعِ
الْعِلْمِ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ قُلْتُ 1) رَجُلٌ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ مَنْ أَتَى الْعَرَبَ
قُلْتُ رَجُلٌ مِنْ قَرِيْشٍ قَالَ بِأَبِي وَأُمِّي قَرِيْشٌ وَأَبْنُ مَسَاكِنِهَا الْيَوْمَ
قُلْتُ بِمَكَّةَ قَالَ فَهَلْ خَرَجَ مُحَمَّدٌ بَعْدُ فَقُلْتُ وَمَا خَرُجَ مُحَمَّدٌ قَالَ
46 فَقُصَّ عَلَيَّ كَيْفَ يَكُونُ خُرُوجُهُ وَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ نَبِيٌّ وَأَنَّهُ * سَيَخْرُجُ
فَإِذَا خَرَجَ فَاتَّبِعْهُ وَقُصَّ أَمْرُهُ ثُمَّ قَالَ لِي أَعْلَمُ أَنْتَ بِمَكَّةَ قُلْتُ نَعَمْ
قَالَ فَهَلْ تَعْرِفُ مَكَانًا فِيهَا يُقَالُ لَهُ الْمَطَابِخُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَتَدْرِي
لِمَ سُمِّيَ الْمَطَابِخُ قُلْتُ لَا فَقَالَ إِنَّ جَيْشِينَ مَنَا تَوَاعَدُوا لِلْقِتَالِ
فَنَزَلَ أَحَدُهُمَا شَرْقِيَّ الْجَبَلِ وَنَزَلَ الْآخَرُ غَرْبِيَّهِ فَنَاحَرَا فِيهِ الْجُزُرُ
مِنْ جَانِبَيْهِ جَمِيعًا فَاطْبَخْنَا فَسُمِّيَ بِنَا الْمَطَابِخَ 2)، ثُمَّ قَالَ هَلْ
تَعْرِفُ مَكَانًا بِمَكَّةَ يُقَالُ لَهُ الْقُعَيْقِعَانُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تَدْرِي
لِمَ سُمِّيَ قُعَيْقِعَانُ قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا لَمَّا خَرَجْنَا مِنَ الْمَطَابِخِ لِلْقِتَالِ
فَاجْتَمَعْنَا بِذَلِكَ الْجَبَلِ فَاقْتَتَلْنَا فِيهِ وَقَعَقَعُوا السِّلَاحَ سَمِينَاهُ قُعَيْقِعَانُ،
ثُمَّ قَالَ هَلْ تَعْرِفُ فِيهَا بَقْعَةً يُقَالُ لَهَا فَاضِحٌ قَالَ أَجَلُ نَعَمْ قَالَ
فَهَلْ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ فَاضِحًا قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا تَنَاجَرْنَا فَاقْتَتَلْنَا
قِتَالًا فَضَحَ بَعْضُنَا بَعْضًا فَسَمِينَاهُ فَاضِحًا، ثُمَّ قَالَ هَلْ تَعْرِفُ فِيهَا
مَوْضِعًا يُقَالُ لَهُ أَجْيَادُ قَالَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تَدْرِي لِمَ سُمِّيَ
أَجْيَادًا قُلْتُ لَا قَالَ فَإِنَّا لَمَّا أَتَيْنَاهُ عَلَى جَرِيدَةٍ خَيْلٌ فَاقْتَتَلَتْ
5a فِيهِ الْخَيْلُ * لَيْسَتْ فِيهَا رَجَالَةٌ سُمِّيَ أَجْيَادًا لِأَجْيَادِ الْخَيْلِ ثُمَّ

وَبَقَاءُ نَسْرِ كُلِّمَا انْقَرَضَتْ * أَيَّامُهُ عَادَتْ إِلَى نَسْرِ
وقل الأعشى (7)

لنفسك إذ (8) تَخْتَارُ سَبْعَةَ أَنْسَرٍ
إذا ما مضى نَسْرٌ خَلَوَتْ * إلى نَسْرِ
فَعُمِّرَ حَتَّى خَالَ أَنَّ نَسْرَهُ
خُلُوْدٌ وَهَلْ تَبْقَى النَفُوسُ عَلَى الدَّهْرِ
وقال لأدناهُنَّ إذ حَلَّ رِيْشُهُ
هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ أَبْنَاءَ عَادٍ وَمَا تَدْرِي

قل وأعطى من السمع والبصر على قدر ذلك وله احاديث كثيرة،
وقل الذبياني (9)

أَمَسْتُ خَلَاءً وَأَمَسَى أَهْلُهَا احْتَمَلُوا
أَخْنَى (10) عليها الذي أَخْنَى (10) عَلَى لَبْدٍ
قل ابو حاتم أَخْنَى (10) أَفْسَدَ ،

IV. قالوا وكان من بعده سَطِيحٌ وُلِدَ فِي زَمَنِ السَّيْلِ الْعَرِمِ
وَعَاشَ إِلَى مُلْكِ ذِي نُوَّاسٍ وَذَلِكَ نَحْوُ مِنْ ثَلَاثِينَ قَرْنًا وَكَانَ
مَسْكَنُهُ الْبَحْرَيْنِ وَزَعَمَتِ عَمِيدُ الْقَيْسِ أَنَّهُ مِنْهُمْ وَتَزَعَمُ الْأَزْدُ أَنَّهُ
مِنْهُمْ وَأَكْثَرُ الْمُحَدِّثِينَ يَقُولُونَ هُوَ مِنَ الْأَزْدِ وَلَا نَدْرِي مِمَّنْ هُوَ
غَيْرَ أَنَّ وَلَدَهُ يَقُولُونَ أَنَّهُمْ مِنَ الْأَزْدِ ،

V. قالوا وكان الْمَعَاظِرُ بْنُ يَعْفَرَ (1) بَنِي مُرٍّ * بَعْدَ هَازِيَيْنِ ذَاتِ 4a
فَلَمَّا حَضَرَ الْمَوْتَ حَفَرُوا لَهُ حَفِيرَةً وَبَنَوْا لَهُ بَيْتَهُ (يَعْنِي قَبْرَهُ) (2)
فَأَخَذَ صَخْرَةً فَكَتَبَ فِيهَا

أَنَا الْمَعَاظِرُ بْنُ يَعْفَرَ بْنِ مُرٍّ، وَلَسْتُ (3) مِنْ ذِي يَمَنِ بَقْرٍ،
لَكِنِّي مُضَرِّي حُرٌّ،

يقول لست منهم ذا أصل يقول انا يمانى الدار وأنشد لطرفة (4)

هَلْ مَا بَقِيَ إِلَّا كَمَا قَدْ فَاتَنَا
يَوْمَ يَمُرُّ¹⁰ وَلَيْلَةٌ تَحْدُونَا

بقي يريد بَقِيَ وهي لغة¹¹ وأنشد
لَقَانَعْتُ كَعْبًا فَأَبْقَيْتُ وَمَا بَقَا

وقال المفضل عاش زمانا طويلا وكان من فرسان العرب في الجاهلية
وكان رجل من فتيان قومه يجلس اليه وكان لذلك الرجل
صديق يقال له عامر وكان الفتى يقول لعامر ان امرأة المستوغر
صديقة لي وهو يطيل الجلوس فأجبت أن تجلس معه حتى اذا
76 أراد القيام تشاءبت ورفعت صوتك * بالثوباء حتى اسمع وأنصرف
من عندها من قبل ان يفجأنا ونحن على حالنا تلك وانما كان
الفتى صديقا لأم عامر فاراد أن يشغله بحفظ المستوغر فيخالف
الفتى الى أم عامر فيكون معها حتى اذا سمع التشاوب يخرج
فقطن المستوغر لعامر وما يصنع فاشتمل على السيف وجلس حتى
اذا لم يبق غيره وغير عامر قال ألا ترى والذي أحلف به
لئن رفعت صوتك لأضربنك بالسيف فسكت عامر فقال له المستوغر
قم معي فقاما الى بيت المستوغر فاذا امرأته قاعدة بينتها فقال
هل ترى من بأس قال ما أرى بأسا قل المستوغر فانطلق بنا
الى اهليك فانطلقا فاذا هو بالفتى متبطنًا أم عامر معها في ثوبها
فقال له المستوغر انظر الى ما ترى ثم قال لعلى مضلل كعامر¹²،
قل ابو حاتم وانما المثل حسبتني مضللًا كعامر فذهب قوله
مثلا، وانما سمي المستوغر لأنه قال في الشعر¹³

يَنْشُ الْمَاءُ فِي الرَّبَلَاتِ مِنْهَا * نَشِيشَ الرِّصْفِ فِي اللَّبَنِ الْوَغِيرِ

14)

.

يقوده ذَكْوَانُ عَبْدِهِ فَقَالَ كُفْ فَقَدْ جَاءَ غَيْرُ مَا ذَكَرْتَ قَالَ فَالَى
الْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ عَيْنٌ خَرَّارَةٌ فِي أَرْضِ خَوَّارَةٍ قَالَ ثُمَّ مَهْ قَالَ فَرَسٌ
فِي بَطْنِهَا فَرَسٌ يَتَّبِعُهَا فَرَسٌ قَدْ ارْتَبَطَتْ مِنْهَا فَرَسًا قَالَ ثُمَّ مَهْ
قَالَ عِدَّةَ أَيَّامِ السَّنَةِ ضَائًا أَضْمَنُ لِمُصَاحِبِهَا الْغَنَى،

IX. قالوا وعاش الأَضْبَطُ بْنُ قُرَيْعٍ بْنُ عَوْفٍ بْنُ كَعْبٍ بْنُ
سَعْدِ بْنِ زَيْدِ مَنَاةَ بْنِ تَمِيمٍ عُمَرًا ثُمَّ مَاتَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَقَدْ
كَانَ لَهُ حَمَامٌ بِالْحَيْرَةِ فَقَالَ الْأَضْبَطُ (1)

يَا قَوْمِ مَنْ عَادِرِي مِنَ الْخُدَعَةِ (2)
وَالْمُسَى وَالصُّبْحُ لَا فَلَاحَ مَعَهُ
مَا بَالُ مَنْ غَيَّه (3) مُصِيبُكَ لَا (4)
* تَمْلِكُ مِنْ أَمْرِ الذِّى (5) وَزَعَهُ
حَتَّى إِذَا مَا انْجَلَّتْ عَمَائَتُهُ (6)
* أَنْحَى عَلَيْهِ وَأَمْرُهُ (7) فَجَعَهُ
وَصِدْ وَصَالُ (8) الْبَعِيدِ مَا (9) وَصَلَ
لَحَبْدَ وَأَقْصِ الْقَرِيبِ إِنْ قَطَعَهُ
(10) أَقْبَلُ مِنَ الدَّهْرِ مَا أَتَاكَ بِهِ
مَنْ قَرَّ عَيْنًا بِعَيْشِهِ نَفَعَهُ

X. (1) قالوا وعاش المُسْتَوَغِرُ بْنُ رَبِيعَةَ (2) بْنُ كَعْبٍ * ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ 7a
وِثْلَمِائَةِ سَنَةٍ وَقَالَ قَوْمٌ بَلْ ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثِينَ سَنَةً (3) وَقَالَ فِي ذَلِكَ (4)

وَلَقَدْ سَتَمْتُ مِنَ الْحَيَاةِ وَطُولِهَا
وَعَمُرْتُ (5) مِنْ عَدَدِ (6) السِّنِينَ مِثْلَنَا (7)
مِائَةً حَدَّثَهَا (8) بَعْدَهَا مِائَتَانِ لِي
وَعَمُرْتُ (9) مِنْ عَدَدِ الشُّهُورِ سِنِينَا

26 علما وبقي بعد الطوفان * خمسين سنة ومائتي سنة فلما اتاه ملك الموت قل يا نوح يا ابا كبر الانبياء ويا طويل العمر⁽¹⁾ ويا مجاب الدعوة كيف رأيت الدنيا قل مثل رجل بنى له بيت له بابان فدخل من واحد وخرج من الآخر وقد قيل دخل من احدهما وجلس هنيئة ثم خرج من الباب الآخر،

III. قالوا وكان اطول الناس عمرا بعد الخضر لقمن بن عليا⁽¹⁾ الكبير عاشر خمسمائة سنة وستين سنة عاشر عمر سبعة أنسر [عاشر] كل نسر منها ثمانين علما وكان من بقيّة عاد الأولى، حدثنا ابو حاتم قال قال ابو الجنيد الضريّر اخبرنا بذلك للحسين بن خالد عن سلام عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس وعن محمد بن اسحق وغيره فاما غير الحسين فذكر انه عاشر ثلاثة آلاف⁽²⁾ وخمسمائة سنة والله اعلم اى ذلك كان، وكان من وفد عاد الذين بعثهم قومهم الى الحرم ليستسقوا لهم وكان أعطى من العمر عمر سبعة أنسر * فجعل يأخذ فرخ النسر الذكّر فيجعله في الجبل الذى هو في اصله فيعيش النسر منها ما عاشر فاذا مات اخذ آخر فرباه حتى كان آخرها لبّد وكان اطولها عمرا فقيل طال الأبّد على لبّد وقال في ذلك لبيد بن ربيعة الجعفرى من بنى كلاب⁽³⁾

ولقد جرى لبّد فأدرَكَ جَرِيَّةً * رَيْبُ الزّمان⁽⁴⁾ وكان غير مُتَقَلِّدٍ
وقال لبيد ايضا

لما رأى لبّد النّسورَ تطايّرت * رَفَعَ القوادم كالفقير الأعزَل
من تَحْتِهِ لقمان يَرْجُو نَهْضَةً * ولقد رأى⁽⁵⁾ لقمان أَلَا⁽⁶⁾ يأتلى
وقال الضبّيّ

أولم تَرى لقمانَ أَهْلَكَه * ما افتات من سنّة ومن شهر

